


G. & B. WESTERMANN Bros
German
Bookstore
290 Broadway
NEW-YORK

Jos. Addison Alexander,

Princeton,

Sept. 26. 1853.

Handbuch

der

Dogmengeschichte

von

Leonhard Bertholdt,

weil. königl. baier. Konsistorialrath, Doktor und zweitem ordentlichen Professor der Theologie in Erlangen.

Zweiter Theil.

Erlangen, 1823

bey Palm und Enke.

Inhaltsübersicht

des zweyten Bandes.

Zweyter specieller Theil der christlichen Dogmengeschichte.

§. 240.

Geschichte des Religionsbegriffs in der christlichen Kirche.

Vergl. Leß, G., Geschichte der Religion. Göttingen 1787. 8.

Law's Betrachtungen über die Geschichte der Religion aus dem Englischen. 1771. 8.

Cotta, J. F., Diss. de religione. Tub. 1761. 8.

Wagner's Betrachtungen über die wirklichen Religionen des Menschengeschlechts. Halle 1773.

Im. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie. Leipzig 1799. 8.

Parrov's Grundriß der Vernunftreligion. Berlin und Leipzig 1799. 8.

Die verschiedenen neuen Ansichten von Religion v. Ehrenberg, eine Abhandlung. Abgedruckt in Natorps Quartalschrift für Religionslehrer. 1r Jahrgang. 1—3tes Quartal.

Bey jeder genauen Untersuchung über den Begriff von Religion wird die Eintheilung derselben in objective und subjective nothwendig. Objectiv betrachtet ist

Religion eine Doctrin oder ein Inbegriff gewisser Lehrsätze, und ist auch als solche bloß Sache des Verstandes und des Gedächtnisses. Subjectiv betrachtet ist sie aber eine Eigenschaft eines menschlichen Individuums, und kann unter verschiedenen Gestalten bald als eine Erkenntniß, bald als ein Glaube, bald als eine Gesinnung und Ueberzeugung, bald als ein Gefühl oder eine gewisse Handlungsart an demselben sichtbar werden. In dieser Hinsicht ist Religion Sache der Vernunft, des menschlichen Herzens und Lebens. In dem N. T. wird die Religion nach beyden Beziehungen genommen und dargestellt. Objectiv betrachtet athmet die Religion, welche das N. T. lehrt, aber durchaus einen rationellen und moralischen Geist, d. h. sie erscheint als Bildungsmittel des Menschen zur Moralität vermittelst vernünftiger Wahrheiten, und schreibt nicht einen äussern Werk- und Ceremoniendienst vor. Im subjectiven Sinne ist sie aber nach dem N. T. Liebe zu Gott und freudiges Rechtthun, und wird bald Verbindung des Herzens mit Gott (Joh. XVII, 22.), bald die Erkenntniß des Heils (Luc. I, 77.), bald der Übergang vom Tode zum Leben des Geistes (Joh. V, 24.), bald die reine und fruchtbare Erkenntniß Gottes (Joh. XVII, 3.), bald eine Liebe gegen Gott und Menschen, bald Anbetung des Vaters durch eine wahrhaft geistige Gesinnung und Handlungsweise (Joh. IV, 23.), bald der Weg zum Heil der Seele (Act. III, 15.), bald die vernünftige Gottesverehrung (Röm. XII, 1.), bald die Darbringung eines reinen Herzens zu einem Gott wohlgefälligen Opfer (1. Pet. II, 5.), bald das Wandeln im Lichte und der Gemeinschaft mit Gott (1. Joh. I, 7.), und bald die Gottseeligkeit (1. Tim. VI, 6.) genannt. Die Griechen gebrauchten verschiedene Wörter, um diesen Begriff der Religion auszudrücken, nämlich θρησκεια, ευσεβεια, θεοσεβεια, λατρεια; die Lateiner aber die Wörter religio und pietas. In dieser Hinsicht ist also die Religion bloß etwas Practisches, und in diesem Sinne wurde in den ersten Jahrhunderten die christliche Religion von den Christen auch betrachtet, weßwegen Irenäus der katholischen Kirche das

Zeugniß giebt, daß sie in allen Theilen der Welt Einheit des Glaubens hätte. Denn daß dieß nicht von einer Einheit der Vorstellungen und Meynungen über alle einzelnen Lehrpuncte verstanden werden könne, hat schon Münter (Dogmengeschichte Thl. I. S. 44.) daraus bewiesen, daß damals jeder Christ, wenn er nur die in den Glaubensbekenntnissen bestimmten wenigen Grundbegriffe annahm, vollkommene Freyheit hatte, die Lehre des Christenthums unter einem Gesichtspuncte zu fassen, der zu seiner individuellen Denkungsart und Cultur paßte.

Aus diesem Standpuncte ist auch der Montanismus zu beurtheilen, wenn man nicht ungerecht gegen denselben werden soll. Die Montanisten erwarteten die Mittheilungen des Paraclets keineswegs in der Absicht, um über neue Glaubens- und Lehrsätze belehrt zu werden, sondern sie verstanden darunter weiter nichts, als die Belebung, Wirkung und Erhaltung der moralischen und religiösen Kraft im Herzen und Sinne, daher sie auch die Religion als eine dem geistigen Menschen mitgetheilte himmlische Gabe betrachteten. Durch die Montanisten mehr noch als durch die streng judaisirenden Christen, welche sonst alle jüdische Ceremonialwerke beybehielten, hat die Religion von ihrer Geistigkeit etwas verloren; denn die unrichtigen Urtheile, welche die Montanisten über manche ganz gleichgültige Dinge und Handlungen unterhielten, hatten einen so starken Einfluß auf ihren religiösen Glauben, daß sie die ersten waren, welche die Religion zu einem äussern Werkdienst, obgleich hier noch von edlerem Character herabwürdigten, und das Leben des Christen zu einer Art büssender Askese machten.

Der Platonismus hat auch in diesem Puncte seinen Einfluß bewiesen. Diejenigen Kirchenlehrer, die demselben anhingen, dachten sich unter der Religion die möglichste Annäherung an die Gottheit, und ein unausgesetztes Bestreben, ihr ähnlich und dadurch selig zu werden. Daher stellten mehrere von ihnen, und namentlich Augustinus in einer Schrift: De vera religione, die wahre Religion als den

sichern Weg zu einem guten und seligen Leben durch die fromme Verehrung eines einzigen Gottes dar. Aber schon vor dem Augustinus suchte Lactantius der Religion ein ganz reines moralisches Fundament zu geben. Sie war ihm ein Band des Gewissens und der Frömmigkeit, welches den Menschen an Gott knüpft; und da die Wahrheit zur Weisheit, die Weisheit zur Tugend, und die Tugend zu Gott und einem seeligen Leben führt, so war bey ihm Religion und Weisheit dem Begriff nach Eines.

In naher Verbindung mit diesen beyden Darstellungsarten steht der mystische Begriff von der Religion, der durch die unächten Schriften des Dionysius Areopagita im VI. Jahrhundert verbreitet wurde, und nach welchem man die Religion als einen Ausgang aus der Welt und einen Übergang zum Höhern, als einen Aufschwung zu Gott vorstellte.

Zwar schien hernach die Scholastik dem menschlichen Herzen und dem practischen Leben die Religion ganz entziehen zu wollen, indem die meisten Scholastiker die Religion bloß in die rechte äusserliche Form der Gottesverehrung, sowohl wie sie sich durch Verstandesbegriffe, als durch Handlungen ausdrücken soll, setzten; aber die Mystiker erhielten sich doch immer neben den Scholastikern, und wenn jene ganz vollkommene Christen und hohe Muster der Gottseeligkeit bilden wollten, diese aber nach dem Ruhm strebten, tiefsinnige Forscher und geübte Disputirhelden über dogmatische Lehrgegenstände zu seyn: so stand der große Haufe unter den Christen zwischen ihnen in der Mitte, als welcher sich an die immer mehr vervielfältigten Satzungen der Kirche hielt, und aus seiner Religion einen knechtischen Aussendienst machte, bey welchem das opus operatum, d. h. die bloße äusserliche Vollbringung der vorgeschriebenen religiösen Handlungen Alles ausmachte, und nach der moralischen Gesinnung gar keine Frage war. Einen doppelten Damm gegen diese Afterreligiosität gaben also der Mysticismus und Scholasticismus

ab; denn wenn sie nicht im Wege gestanden wären, so wäre die ganze Geistigkeit der christlichen Religion untergegangen.

Der Mysticismus hob sich aber vornemlich vom XII. Jahrhundert an. Weil die christliche Theologie, besonders unter den Händen der Scholastiker immer grübelnder, für's Herz und Leben unfruchtbarer und streitsüchtiger wurde: so war es auch nöthig, den Geist mit einem erwärmenden Lichte und mit feurigen Gefühlen für Religionswahrheiten anzufüllen. Bernhard von Clairvaux erwarb sich dadurch bleibende Verdienste.

Die Mystik erhielt sich auch neben der Scholastik bis auf die Reformation herab; dann wurde aber wegen der Lehrstreitigkeiten, welche diese in ihrem Gefolge hatte, die Religion eine Zeit lang ein bloßer Disputationsgegenstand, und alle Ansichten derselben waren Antithesen, die durch die, in den drey herrschenden Kirchen nach und nach ausgegebenen, Bekenntnißschriften auch für alle nachfolgenden Zeiten mehr oder weniger zur Norm wurden. Unter den Lutheranern zeigt sich am nachtheiligsten für die practische Religion die Formula Concordiae, welche gleichsam das Fundament wurde, um das durch Luther und Melanchthon eingestürzte Gebäude der Scholastik wieder von neuem aufzuführen. Indessen ging als Folge des lange fortdauernden synkretistischen Streites in der allgemeinen Denkweise eine wohlthätige Veränderung vor, so daß sich der Pietismus erheben konnte, der, wenn er auch mit gar zu schneidender Verachtung der historischen Erkenntniß der Religion begegnete, doch für die Religiosität sich große Verdienste erworben hat. Die Dogmatiker unsrer Kirche, in die Fußstapfen der Scholastiker zurücktretend, betrachteten die Religion seit Quenstedt als die in der heiligen Schrift verordnete Verehrung Gottes, die uns durch den Glauben an Christum mit ihm vereinigen, und der ewigen Seeligkeit theilhaftig machen soll. Durch den Einfluß der Leibniz-Wolfischen Philosophie wurde aber die Religion unter eine moralische Ansicht gebracht, nach welcher das Wesen der Religion darin besteht, daß sie durch den Ge-

danken an Gott den Verstand erleuchtet und das Herz bessert. In ihrer höchsten Steigerung ist diese Ansicht der Religion bey Kant erschienen, welcher die Religion selbst erst von der Moral ableitet, und sie für eine practische Anerkennung unsrer Pflicht, als göttliche Gebote erklärte. Der aus der critischen Philosophie hervorgegangene Idealismus hat natürlicher Weise auf eine idealische Weise über Religion philosophiren gelehrt. Nach Fichte ist die Religion eine Anweisung zum seeligen Leben, und sie fordert, daß man von seinem eigenen Nichtseyn und von seinem Seyn lediglich in Gott und durch Gott innigst überzeugt sey, und daß das Gefühl von diesem unsern Seyn in Gott die verborgene Quelle und der geheime Bestimmungsgrund aller unsrer Gedanken, Empfindungen, Regungen und Bewegungen sey.

Nach Schelling ist Religion eine Anschauung des Göttlichen in dem Universum, ein Fortschreiten aus dem Abfall des Geistes und der sündlichen Materie zur Ablegung aller Differenz und zur Identität mit dem Unendlichen, oder sie ist ein beständiges Anschauen des Absoluten oder ein Aufschwung des Geistes zur höchsten Identität.

Aus den bisherigen Bemerkungen gehet also hervor, daß in der christlichen Kirche vier verschiedene Ansichten von der Religion, die idealistische, die dogmatische, die moralische und mystische, und auch eben so viel verschiedene Methoden, den Begriff der Religion zu entwickeln, geherrscht haben.

§. 241.

Geschichte des Revelations- und Inspirationsbegriffs.

Vergl. Gust. Frid. Nic. Sonntag, doctrina inspirationis eiusque ratio, historia et vsus popularis. Heidelb. 1810. 8.

Gottl. Wernsdorf, de diuinis reuelationibus earumque varietate, in s. Dissertatt. T. I.

Erster Abschnitt.

Von den Aposteln bis auf den Irenäus.

Nichts ist mit größerer Sicherheit anzunehmen, als daß alle Verfasser der biblischen Schriften von dem Offenbarungsglauben ausgehen. Indessen, ob diesen Glauben gleich ein jedes jüdische und christliche Individuum hatte, so ist man doch nie in Untersuchungen über die Frage eingegangen: auf welchem Wege, ob auf mittelbarem oder unmittelbarem, Gott seine Offenbarungen mittheile? Auf solche Untersuchungen konnte man aber vormals gar nicht geführt werden, weil man noch nicht unmittelbare oder mittelbare Wirkungen Gottes zu unterscheiden gewohnt war. Die Frage: ob die christlichen Religionsurkunden eine unmittelbare oder mittelbare Offenbarung statuiren? muß demnach unbeantwortet bleiben. Gewiß bleibt es aber, daß Jesus und die Apostel den Glauben an göttliche Offenbarungen gelehrt, und daß denselben alle Christen in dem apostolischen Zeitalter und in den nachfolgenden Zeiten gehabt haben. Diesem Glauben zufolge betrachtete man also einen jeden Propheten, Apostel und andere ausserordentliche Religionslehrer als unter einem höhern Einfluß stehend, und man glaubte, daß ihnen Gott seine Offenbarungen entweder in Träumen und Visionen, oder in plötzlich in ihnen entstandenen Gedanken und Gesinnungen, oder in einem wundersamen Zusammentreffen von Umständen und Ereignissen mittheile.

Ob man nun aber gleich diesen Einfluß nur aus Einer Quelle, nämlich aus der Gottheit ableitete, so nahm man doch, nach Maaßgabe der verschiedenen in Gott wirkenden Principe, verschiedene Offenbarungsarten an. Man führte nämlich erhaltene Offenbarungen entweder auf Gott überhaupt zurück, oder auf seinen λογος, oder auf seinen Geist; und den Act selbst, wodurch die Offenbarungen mitgetheilt wurden, dachte man sich als eine Einhauchung in die Seele, als eine Inspiration, welches Wort durch die alte lateinische Kirchenversion, die

2. Tim. III, 16. für γραφη θεοπνευστος scriptura inspirata gesetzt hat, in der lateinischen Kirche einheimisch geworden ist. In der griechischen Kirche wurde das Wort Θεοπνευστια gebraucht. Man mußte sich also die Inspiration als medium oder Vehikel denken. Unter einer solchen göttlichen Eingebung geschrieben, dachten sich die ersten Christen nicht nur die Schriften des A. T., sondern auch die des N. T., sobald sie vorhanden und in Umlauf gesetzt waren. Ob sich gleich das letztere nicht mit so vielen historischen Beweisen darthun läßt, als das erstere: so ist es doch unbezweifelt gewiß. Denn die Apostel waren schon selbst der festen Überzeugung, daß sie überall, sie möchten im Dienste des Evangeliums sprechen oder schreiben, unter dem besondern Einflusse des göttlichen Geistes stünden. Dieß glaubte von ihnen auch jeder andere, weil es allgemeiner Zeitglaube war; und so nahm man denn ihre Schriften mit der Überzeugung in die Hände, daß sie unter den Eingebungen Gottes oder des heiligen Geistes geschrieben worden wären. Justinus Martyr (Cohort. ad Graec.) sagt von den Verfassern der alttestamentlichen Schriften: sie hätten ihre reinen Seelen den Einwirkungen des göttlichen Geistes überlassen, und wie ein Bogen auf einer Zyther oder Leyer Töne hervorbringt, so hätte sich die Gottheit dieser frommen Männer als Instrumente bedient, um uns himmlische Dinge bekannt zu machen. An einem andern Orte sagt er: die begeisterten Propheten haben nicht in ihrer eigenen Person gesprochen, sondern in der Person des λογος, der sie in Bewegung setzte.

Nach dem Athenagoras (Legat. pro Christ.) wurden die alttestamentlichen Schriftsteller aus ihrer Gedankenreihe entrückt, und der göttliche Geist, welcher auf sie wirkte, bediente sich ihrer auf eben die Art, wie ein Flötenspieler seine Flöte gebraucht. Theophilus von Antiochien (ad Aut. l. 2.) sagt auch: daß die Propheten nicht selbst geredet haben, sondern daß der Geist Gottes oder λογος, der auf sie herabkam, durch

sie geredet habe. Diese Zeugnisse der Väter sprechen zwar nur für die Inspiration des A. T.; aber sie eignen sie auch hin und wieder neutestamentlichen Schriften zu. So charakterisirt Justinus (Dial. c. Tr. S. 178. ad Aut. l. 2. S. 365. lib. 3. S. 388.) die Schriften des Johannes als inspirirte Schriften, stellt sie völlig den alttestamentlichen gleich, und macht die allgemeine Bemerkung: Auf den Propheten und Evangelisten ruhte ein und derselbe Geist des Herrn, durch welchen sie sprachen. Theophilus (ad Autol. lib. 2. c. 31. lib. 3. c. 2.) setzt ebenfalls die Schriften der Propheten und Evangelisten in Eine Klasse, und nennt sie beyde von dem heiligen Geiste inspirirt. Noch bestimmter behauptet Irenäus (Adu. Haer. lib. 2. c. 28. §. 2. lib. 3. c. 9 und 34.), daß nur Ein Geist das A. und N. Testament eingegeben habe; und er nennt die neutestamentlichen Bücher heilige Schriften, welche von dem λογος Gottes und seinem Geiste eingegeben wären. Am merkwürdigsten wird aber Irenäus dadurch, daß sich bey ihm zuerst der Glaube an eine wörtliche Inspiration findet, nach welcher der Schriftsteller nicht einmal die Worte wählt, sondern der heilige Geist, und zwar, wie Irenäus sagt, nach der Voraussicht der Bedürfnisse künftiger Zeiten (Adu. Haer. lib. 3. c. 9. §. 2 und 23.)

§. 242.

Zweyter Abschnitt.

Unter den Montanisten und Gnostikern. Die Disciplina arcani der Katholiken.

Gemeiniglich hielt man die Offenbarungen Gottes durch seine Mittheilungen an die Apostel und Evangelisten für vollendet und geschlossen. Aber demohngeachtet gab es doch mehrere, welche eine, auch nach dem apostolischen Zeitalter noch fortgehende, Offenbarung statuirten. Am weitesten giengen hierin der Sache nach

die Montanisten, welche die Offenbarungen des N. T. nur für Vorbereitungen auf die weit höheren und vollkommeneren Offenbarungen ansahen, welche in der vierten Erziehungsperiode der Menschheit dem Montanus durch den Paraclet zu Theil geworden wäre. Die häretischen Gnostiker entfernten sich auch in mehreren Puncten von den gemeinen Verstellungsarten über Offenbarung und Eingebung. Da sie den ganzen Mosaismus nicht von dem höchsten Gott, sondern von dem Demiurg, und andern niedrigern Äonen, ableiteten: so behaupteten sie daher auch, die alttestamentlichen Schriften wären bloß von dem Demiurg, und andern Mittelwesen, eingegeben.

Fast das Nämliche behaupteten sie auch von den neutestamentlichen Schriften, ob sie gleich dem höchsten Gott nicht alle Theilnahme an der Verabfassung derselben absprachen. Sie riethen daher bey diesen Schriften eine sorgfältige Absonderung des wahrhaft Göttlichen von dem Übrigen an, zu welchem Geschäfte sie sich durch die, von Jesus zu ihnen herabgeleitete, geheime Gnosis oder geheime Kenntniß von göttlichen Dingen ganz berechtigt glaubten.

Von einer solchen geheimen Gnosis sprechen übrigens auch katholische Kirchenlehrer dieser Zeit, und sie war ihre sogenannte Disciplina arcani, welche nicht deswegen so genannt wurde, als wenn sie ganz andere unbekannte Dogmen befaßt hätte, sondern aus der Ursache, weil sie geheime und moralische und speculative Erklärungen mancher sublimen Dogmen und allegorische Schriftdeutungen enthielt. Vor geringen Layen und Katechumenen wurde sie oft mit einer höchst lächerlichen Gravität verheimlicht.

§. 243.

Dritter Abschnitt.

Bey Clemens von Alexandrien und Tertullian.

Wenn man auch diese höhere Gnosis nicht gerade zur Ergänzung der biblischen Offenbarungslehren für nothwen-

dig gehalten hat, so hielt man sie doch zum richtigen höheren und vollkommeneren Verständnisse derselben für nothwendig, wodurch in jedem Falle der Offenbarungs- und Inspirationsbegriff von seiner Höhe herabgezogen, und mehr in das Weite genommen werden mußte. Dieß zeigt sich am klarsten in den Schriften des Clemens von Alexandrien, der zwar die biblischen Schriften: γραφας θεοπνευστους nennt; aber die Theopneustie nicht bloß auf diese Klasse von Schriften einschränkt, sondern sie auch auf Bücher anderer, z. E. eines Plato, überträgt. Denn er sieht in jedem Menschen jedes ausserordentliche Talent, jedes Bekenntniß des Wahren und Guten, und jede ausgezeichnete Kraftäusserung für eine Wirkung des göttlichen Einflusses an. Alle Menschen aus allen Nationen gleichen ihm einem musikalischen Instrumente, auf welchem der Logos spielt. In Tertullians Offenbarungsglauben zeigt sich zwar etwas dem Ähnliches, indem er alle zur Erbauung brauchbaren Schriften für inspirirt hält; aber er sagt dieß nur in Gemäßheit des alten und gemeinen unbeschränkten Offenbarungsglaubens, und nimmt verschiedene Grade der Theopneustie an, weil er das, den Aposteln zugeflossene, Maaß von Geistesgaben für etwas ganz Eigenthümliches, und von den Geistesgaben der übrigen Christen Verschiedenes ansieht, und deswegen die Reden der Propheten, die Aussprüche Jesu und der Apostel in den biblischen Schriften göttliche Worte im höheren als dem gemeinen Sinne nennt.

§. 244.

Vierter Abschnitt.

Von Cyprian bis auf Johannes von Damascus. Erste Spur einer Unterscheidung unmittelbarer und mittelbarer Offenbarungen bey Origenes.

Cyprian nennt die Schriften des A. und N. T. Quellen der göttlichen Fülle (Test. ad c. Jud. praef.) Novatian (de Trin. c. 29.) hält zwar die alt- und

neutestamentlichen Schriften für inspirirt; aber den Aposteln schreibt er eine höhere und perpetuirliche Eingebung zu, da hingegen den Propheten der heilige Geist nur auf einige Zeit und nur in geringerem Maaße mitgetheilt wurde.

Origenes rechnet die Inspiration unter die allgemeinen Kirchenlehren seiner Zeit (de princ. Prooem.) und in dem vierten Buche desselben dogmatischen Werkes: *περι αρχων* hat er ihr ein eigenes Kapitel gewidmet. Er spricht aber auch sonst sehr oft von diesem Gegenstand, und sagt: die heiligen Bücher enthalten die Fülle des Geistes, und weder in dem Gesetz, noch in den Propheten, noch in den apostolischen Schriften ist etwas, das nicht von der Fülle der göttlichen Majestät seinen Ursprung hätte (Hom. 24. in Ter.) Er giebt auch eine Definition von der Inspiration; er erklärt sie nämlich für einen durch göttliche Einwirkung erhöhten Zustand der Seelenkräfte (contr. Cels. c. 4.), und wenn er über alle biblische Schriften geurtheilt hat, wie über die Evangelien, so hielt er sie unter einem so genauen Einfluß des heiligen Geistes aufgezeichnet, daß die Verfasser dabey keine Fehler begehen konnten (Comment. in Matth.). Aber demohngeachtet war es Origenes Meynung nicht, als ob die biblischen Schriften durchgängig vom heiligen Geiste gleichsam dictirt wären, sondern er glaubte, daß die Verfasser hin und wieder aus andern Nachrichten geschöpft, oder ihre eigenen Gedanken hinzugefügt hätten. Solche Stellen, sagt er, haben zwar auch Ansehen und Nachdruck; sie sind aber nicht genau und unmittelbar aus einer unmittelbaren Offenbarung abzuleiten (Comment. in Joh.) Also eine mittelbare Offenbarung statuirt er bey ihnen doch, daher dieß mit seiner angeführten Behauptung, daß nichts in der Bibel enthalten wäre, was nicht einen göttlichen Ursprung hätte, gar nicht im Widerspruche steht. Denn er nahm auch Grade der Inspiration an. Zwar haben nach ihm die Bücher des A. u. N. T. ihre Einrichtung von Einem und demselben Geiste erhalten, der von Einem und demselben Gott kommt (de Pr. lib. 4. c. 2.); aber

demohngeachtet macht er einen äusserst merkwürdigen Unterschied, und legt den Schriften der Apostel die Eingebung nicht in so hohem Grade als jenen Schriften bey, worin Gott selbst redend eingeführt wird, wie z. B. in dem Pentateuch und in den Schriften der Propheten. Es läßt sich dieß aber, so auffallend es zu seyn scheint, aus seinem Hang zur allegorischen Auslegung, die im A. T. mehr Stoff fand, erklären. Das Merkwürdigste bey Origenes bleibt also dieses, daß man bey ihm die erste Spur einer Unterscheidung unmittelbarer und mittelbarer Offenbarungen Gottes findet. Auch Eusebius rechnet die Eingebung der biblischen Schriften vom heiligen Geiste unter die allgemeinen Kirchenlehren (Hist. eccl. V. 28.)

Nach dem Chrysostomus redeten die heiligen Schriftsteller nicht selbst, sondern sie sind der Mund Gottes, und Gott, der ihre Seelen durch seine Macht in Bewegung setzt, redet durch sie, so wie unser Mund die Gedanken unserer Seele ausspricht (in Act. Apost. hom. 19. in Euang. Joh. hom. I.)

Augustinus sagt: Christi Schüler waren Christi Hände und Glieder, die nur das geschrieben haben, was er ihnen zu schreiben befahl (de Cons. Euang. lib. I. c. 35.) Höher konnte also der Begriff von Inspiration gar nicht mehr gespannt werden. Deswegen stellte man denn auch schon das Axiom auf: daß kein Wörtchen und keine Sylbe in der Bibel überflüssig und ohne große und tiefe Bedeutung stehe. Man machte daher die Verfasser bey der Niederschreibung derselben zu ganz todten Maschinen, und Cassiodor, im sechsten Jahrhundert, nennt deswegen die Bibel eine Schrift, welche durch eine himmlische Kraft den heiligen Männern wäre eingegossen worden (de Instit. diu. lit. c. 16.). Hier offenbart sich also schon ganz die Vorstellungsart von einer Infusion der Ideen und Worte, und der Pabst Gregor der Große, konnte mit Recht sagen: es sey sehr unrichtig, über den Verfasser eines biblischen Buches Untersuchungen anzustellen,

da der heilige Geist der eigentliche Urheber von demselben ist. Bey diesen Umständen war es daher die natürlichste Folge, daß man, wie auch Johann von Damaskus in seiner Dogmatik gethan hat, heilige Schriften und Offenbarungen als Wechselbegriffe aufgestellt hat.

§. 245.

Fünfter Abschnitt.

Inspiration der Concilien und kirchlichen Symbole.

Schon die Apostel haben in ihr bekanntes Decret (Act. XV, 23—29.) die Formel eingeflochten: *εδοξε τω αγιω πνευματι και ἡμιν.* Es geschah daher theils aus Nachahmung, wenn die Synoden der nachfolgenden Jahrhunderte ihre Beschlüsse auch unter dieser Firma ankündigten; theils war es aber Folge des, in den ersten Jahrhunderten herrschenden unbeschränkten, Offenbarungs- und Eingebungsglaubens, der den religiösen Ideen der ganzen alten Welt angemessen war. Jeder fromme Christ glaubte sich in den feyerlichen Stunden der Andacht Gott näher gebracht, und war bey wichtigen religiösen Beschäftigungen des leitenden Einflusses Gottes ganz gewiß.

Ein jeder solcher war und fühlte sich von Gott begeistert, ob man gleich Grade der Theopneustie annahm, und sie den Aposteln und andern Verfassern biblischer Schriften in reichlicherem Maaße zuschrieb. Daher war es denn gar kein Wunder, daß die heiligen Väter auf den Synoden sich auch unter den leitenden Einflusse des heiligen Geistes zu setzen pflegten, weil sie sich, und zwar oft, mit sehr wichtigen religiösen und kirchlichen Angelegenheiten beschäftigten. Aus diesem Grunde kündigten sie auch gemeiniglich ihre Decrete als Aussprüche des heiligen Geistes oder Christi an.

In den spätern Jahrhunderten wurde im Abendlande, auf welches der hohe religiöse Geist des Orients nicht übergehen konnte, diese Formel zwar nur eine bloße di-

plomatische Floskel; denn die Kirche befahl, zu glauben, daß allgemeine Kirchenversammlungen unter der Leitung des heiligen Geistes stünden. Indessen hat diese Sache doch viel beygetragen, den Beschlüssen der ökumenischen Synoden, ausser dem gesetzlichen Ansehen, welches ihnen die Kaiser und Landesregierungen gaben, auch noch ein heiliges oder göttliches zu verschaffen. Man hielt zwar die Beschlüsse derselben auch im Einzelnen für göttliche Offenbarungen, und von Gott eben so eingegeben, wie die in den biblischen Schriften enthaltenen Sätze; aber im Ganzen genommen sah man sie für göttlich an, und forderte die nämliche Achtung und Folgsamkeit gegen sie, als gegen die Aussprüche der Bibel. Die Reformatoren sprachen aber den Concilien die Inspiration ab, und hielten die Aussprüche derselben für blos menschliche Aussprüche, in welchen sehr leicht viel Irriges liegen kann. Luther sagt in den schmalkaldischen Artikeln (Art. II. de missa.) Regulam autem aliam habemus (nämlich als die verba und facta Patrum), vt videlicet verbum Dei (h. e. scriptura sacra) condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. Und in der Formula Conc. heißt es: (S. 365. ed. Rech.) Solas videlicet sacras litteras pro vnica regula et norma omnium dogmatum agnoscendas, iisque nullius omnino hominis scripta adaequanda, sed potius omnia subiicienda esse. Diese Grundsätze, nach welchen allein den canonischen Büchern der Bibel Theopneustie beygelegt wird, haben aber leider in der Folge viele lutherische Theologen vergessen. Johann Fecht, Philipp Ludwig Hannekenius, Samuel Schelwig, Gottlieb Wernsdorf, Theodor Dassovius, und Johann Georg Neumann haben sich nicht gescheut, den symbolischen Büchern der evangelisch-lutherischen Kirche Theopneustie beyzulegen, ob sie gleich noch so viel Billigkeit bewiesen, zwischen unmittelbarer und mittelbarer Eingebung zu unterscheiden, und nur diese letztere von den symbolischen Büchern zu behaupten.

§. 246.

Sechster Abschnitt.

Von den Scholastikern bis auf die neuern Zeiten. Festgesetzter Unterschied zwischen Offenbarung (reuelatio) und Eingebung (inspiratio.) Die Adfectiones scripturae sacrae.

Revelation und Inspiration sind von einander unzertrennlich, so wie die Form von der Materie; und lange hat man beyde Begriffe auch nicht von einander abgesondert: sondern man hielt die Eingebung für den Act oder das medium, wodurch die Offenbarungen erfolgten. Eine Verschiedenheit zwischen beyden waltet also allerdings ob; aber nur die Verschiedenheit zwischen Materie und Form. Allein die Scholastiker, die so gerne subtilisirten, setzten einen merklichen Unterschied fest, den man auch noch in den neuern Jahrhunderten, besonders in der lutherischen Kirche, festgehalten hat.

Unter Revelation versteht man nämlich seit dieser, von den Scholastikern mit dem Dogma vorgenommenen, Veränderung denjenigen Act Gottes, durch welchen er den Lehrern der Offenbarung die Materie bekannt macht; unter Inspiration aber jene Handlung Gottes, durch welche er die Lehrer beym Vortrag, der entweder schon vorher andern heiligen Männern geoffenbarten, oder erst ihnen selbst geoffenbarten, oder auch auf natürlichem Wege von ihnen aus mündlichen oder schriftlichen Nachrichten geschöpften Sachen vor Irrthum bewahrt. Die Offenbarung verhält sich also zu der Inspiration, wie die Bekanntmachung eines Plans zu der Aufsicht bey der Ausführung desselben, und die Inspiration hat nicht bloß beym schriftlichen, sondern auch beym mündlichen Vortrage Statt gefunden. —

Aus dem allen erhellt, daß man, nach dieser Vorstellungsart, unter Revelation schon alles das begreift, was die ältere Kirche unter beyden, unter Offenbarung und

und Eingebung zusammengenommen, verstanden hat. Den alten Theologen vor der scholastischen Periode war die Inspiration bloß der modus reuelationis; nach diesen neuern Bestimmungen ist sie aber ein, von der Offenbarung ganz verschiedener, Act Gottes; daher ein biblischer Schriftsteller inspirirt gewesen seyn konnte, ohne daß er Offenbarungen hatte, wie z. B. die Verfasser der historischen Bücher der Bibel, die aus andern mündlichen oder schriftlichen Nachrichten schöpften. In diesem Zustande blieb das Dogmen bis ins 16te Jahrhundert herab. Nur Erasmus trug etwas freyere Äusserungen vor, und behauptete: daß die Verfasser der neutestamentlichen Bücher manchmal Gedächtnißfehler begangen hätten.

Luther hatte über diesen Gegenstand sehr schwankende Begriffe, und er legte nur den neutestamentlichen Schriften volle Theopneustie bey, welche wirklich von einem Apostel verfaßt sind, und, wie Luther sagt, Christum treiben. Die symbolischen Bücher sagen zwar über die Inspiration gar nichts; aber sie setzen dieselbe offenbar als eine ausgemachte Wahrheit voraus. Chemnitz, am meisten aber Calov und auch Gerhard und Hollaz haben erst dieses Dogma in unserer Kirche vollkommen ausgebildet. Calov hat eine allgemeine Theorie der Offenbarung aufgestellt, und durch ihn ist das Dogma zu seiner größten Höhe gesteigert worden. Er fand auch bey den lutherischen Theologen Beyfall. Es war auch nöthig, auf dieß Dogma mehr Werth zu legen, und es genauer zu bestimmen, als die Katholiken, weil man bey uns fortfuhr, die Bibel für die einzige Norm des Glaubens zu halten. Man unterscheidet seit dieser Zeit dasjenige, was der heilige Geist in den Schriftstellern vor dem Schreiben gewirkt, von demjenigen, was er bey dem Schreiben gewirkt habe. Das Erstere nannten sie impulsum ad scribendum, und das andere suggestionem oder suppeditationem rerum et verborum. Denn sie behaupteten, daß nicht bloß die Sachen, sondern auch die Worte nebst Puncten, Accenten und Interstinctionszeichen von

dem heiligen Geist eingegeben wären. Daher sie lehrten: der Auctor primarius oder principalis der heiligen Schrift wäre der heilige Geist; die Concipienten der biblischen Bücher seyen aber bloß Auctores secundarii vel instrumentales seu ministeriales. Auf den Grund dieses Inspirationsbegriffes bauten nun die Theologen die Lehre von den Vorzügen der heiligen Schrift oder den sogenannten Adfectionibus scripturae sacrae auf, deren man gemeiniglich folgende zählte:

a) Auctoritas normatiua, oder diejenige Eigenschaft derselben, nach welcher sie ihres unmittelbaren göttlichen Ursprungs willen der einzige Erkenntnißgrund der Religionswahrheiten ist. Gebraucht man diese Autorität der heiligen Schrift zur Entscheidung von Lehrstreitigkeiten, so nennt man sie Auctoritas judicialis.

b) Sufficientia scripturae sacrae, oder diejenige Eigenschaft der heiligen Schrift, nach welcher sie eine zur Erlangung der ewigen Seeligkeit hinreichende Erkenntniß gewährt. Diese Eigenschaft wurde auch Perfectio finalis genannt, weil zur Vollkommenheit der heiligen Schrift nothwendig auch das gerechnet werden muß, daß sie ihren Zweck erreicht.

c) Perspicuitas scripturae sacrae, oder diejenige Eigenschaft der heiligen Schrift, nach welcher die Religionswahrheiten in derselben mit Deutlichkeit vorgetragen sind, daß sie ein jeder Mensch von gesundem Verstande daraus erkennen kann.

d) Efficacitas scripturae sacrae. Ihr Inhalt hat die Kraft, die Menschen zu erleuchten, zu bessern und zu beruhigen.

Alle diese Eigenschaften oder Affectionen der heiligen Schrift leitete man aus dem angenommenen unmittelbaren göttlichen Ursprung derselben als nothwendige Folgesätze ab.

§. 247.

Die Erkenntnißarten göttlicher Offenbarungen.

Schwärmer und Fanatiker geben auch vor, göttliche Offenbarungen erhalten zu haben oder zu erhalten; man mußte also nothwendiger Weise auch auf die Frage kommen: woran erkennt man wahre göttliche Offenbarungen, und wie kann man sie von falschen unterscheiden? oder was sind die Kriterien, die Erkenntnißmerkmale göttlicher Offenbarungen?

Diese suchten schon die ältern Dogmatiker zu bestimmen, und sie nannten dieselben γνωριςματα diuinae reuelationis.

Man sahe aber bald ein, daß hier zweyerley erörtert werden muß: 1) wie konnte der, welcher Offenbarungen erhielt, sicher und gewiß werden, daß er wirklich von Gott Offenbarungen erhalte, und nicht ein Spiel seiner Selbsttäuschung sey? 2) Woran konnten andere erkennen, daß das, was ein anderer als göttliche Offenbarung vorgiebt, oder vorgegeben hat, wirklich eine Offenbarung Gottes sey?

Calov berührte zuerst die Frage: woran konnte ein heiliger Mann erkennen, daß er eine göttliche Offenbarung erhalten habe? Er nennt drey Kriterien: 1) Die Art und Weise der Revelation, und von welchen Umständen sie begleitet war. Eine wahre göttliche Offenbarung muß nämlich mit einer gewissen göttlichen Majestät geschehen, oder auch mit Wundern bestätiget seyn. 2) Der Inhalt der Offenbarung, welcher wahr, nützlich und heilsam seyn muß. 3) Der Zweck der Offenbarung, der auf die Seeligkeit des Menschen gerichtet seyn muß.

Buddeus gesteht, daß man diese Sache nicht näher bestimmen könne, weil sie ausser dem Kreise unserer Erfahrungen liege. Carpov stellte aber folgende Kriterien auf: 1) eine göttliche Offenbarung muß Wahrheiten

enthalten, welche die Vernunfteinsicht übersteigen; aber doch dem Menschen zu wissen nothwendig sind. 2) Sie muß ein Mittel bekannt machen, wie der Mensch mit Gott versöhnt werden kann. 3) Sie darf keine Widersprüche in sich enthalten, und auch nicht der Vernunft und Erfahrung widersprechen; 4) sie darf nicht Kenntnisse mittheilen wollen, welche schon die Vernunft aus eigener Kraft erkennen kann; 5) sie muß mit Hülfe der Kräfte der Natur, so weit diese zureichen, geschehen; 6) sie muß für den, der sie erhält, deutlich und verständlich, und auf eine, Gottes würdige, Weise erfolgt seyn.

Diese Auseinandersetzung der Sache fand aber keinen Beyfall, und fast alle nachfolgenden Dogmatiker haben die Lösung dieser schwierigen Frage ganz bey Seite gelassen. Döderlein hat geradezu erklärt, daß die Lösung derselben unmöglich sey, und Reinhard führte die ganze Sache darauf zurück, daß man sich lediglich auf die Versicherung der Verfasser der biblischen Schriften, sie hätten von Gott besondere Offenbarungen erhalten, und dieselben von ihren eigenen Gedanken und Ideen unterscheiden können, verlassen müsse.

Was die Kriterien wirklicher göttlicher Offenbarungen für andere, die sie erkennen sollen, betrifft: so hat man im Allgemeinen die schon vorläufig angedeuteten genannt; daß nämlich göttliche Offenbarungen Wahrheit und keine Widersprüche gegen die Vernunft enthalten dürfen, und daß sie die moralische Besserung und die ewige Seeligkeit des Menschen bezwecken müssen. In besonderer Beziehung auf die im N. T. enthaltenen Offenbarungen Gottes hat man aber vornämlich die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen, und die Wunder Jesu und der Apostel als Kriterien aufgestellt. Dazu that man schon seit Origenes Zeit die Typen des alten Testaments, daher man sich eine besondere, jetzt aber veraltete, Wissenschaft, die biblische Typologie, schuf.

§. 248.

Geschichte des Lehrsatzes von der Nothwendigkeit der Offenbarung.

Die vorhin angegebenen Eigenschaften der heiligen Schrift entwickelten die lutherischen Theologen vom XVI. Jahrhunderte an aus der Nothwendigkeit einer besondern göttlichen Offenbarung. Diese Nothwendigkeit der besondern göttlichen Offenbarung gaben zwar auch die Theologen der katholischen Kirche zu; aber sie läugneten, daß sie bloß allein in der heiligen Schrift enthalten sey. Aus dieser Ursache eigneten sie auch der heiligen Schrift keineswegs die angeführten Eigenschaften zu, sondern es lehrt im Gegentheil seit dem Tridentinischen Concilium die katholische Kirche: daß die heilige Schrift nicht die einzige Quelle der geoffenbarten Religion sey, daß sie eben deswegen nicht schon allein eine zur Erlangung der ewigen Seeligkeit hinreichende Religionserkenntniß gewähre, und daß sie nicht so deutlich und faßlich geschrieben sey, um von jedem Christen richtig verstanden werden zu können. Die katholische Kirche will nämlich, daß die heilige Schrift aus dem Verbum Dei non scriptum, d. h. aus der Tradition ergänzt werde. Sie dringt daher darauf, daß man auch die traditionellen Christenthumslehren erkennen müsse, wenn man eine, zur Erlangung der ewigen Seeligkeit hinreichende, Erkenntniß gewinnen wolle; und sie behauptet, daß das geschriebene Wort Gottes oder die heilige Schrift nach dieser Lehrtradition ausgelegt werden müsse, und daß also nicht der einzelne Christ, sondern bloß die Kirche die Bibel richtig verstehen und auslegen könne.

In Hinsicht der Frage über die Nothwendigkeit einer besondern göttlichen Offenbarung sind also die Katholiken und Protestanten hauptsächlich in Ansehung des Objects verschiedener Meynung. Die Protestanten fanden die besondere göttliche Offenbarung bloß allein in den canonischen Büchern der heiligen Schrift, und bloß allein an

diese biblische Offenbarung Gottes denken sie, wenn sie von der Nothwendigkeit der Offenbarung sprechen. Die Kirchenväter der drey ersten Jahrhunderte sprechen mit den Aposteln weit mehr von der Wohlthätigkeit, als von der Nothwendigkeit der besondern göttlichen Offenbarung. Manche von ihnen konnten sie auch gar nicht behaupten, weil sie, wie z. B. Clemens von Alexandrien, annahmen, daß nicht bloß die Propheten, Evangelisten und Apostel, sondern auch weise und edle Männer unter heidnischen Nationen, z. B. Plato unter den Griechen, göttliche Offenbarungen empfangen hätten.

Die Nothwendigkeit der, in der Bibel enthaltenen besonderen göttlichen, Offenbarung wurde erst gegen das Ende des vierten Jahrhunderts durch Augustinus zur Sprache gebracht. Dieser stellte den Lehrsatz von dem gänzlichen Verderbnisse der intellectuellen und moralischen Menschennatur auf, und daraus floß die Nothwendigkeit einer besondern göttlichen Offenbarung schon von selbst als Folgesatz. Dem Augustinus folgten zunächst die sogenannten Prädestinatianer, und späterhin pflichteten ihm selbst die Scholastiker in der Behauptung der Nothwendigkeit der besondern Offenbarung Gottes bey, ohnerachtet sie nach semipelagianischer Weise dem Menschen noch einige natürliche Kräfte zur Erkenntniß und Bewirkung seines Seelenheils beymaßen. Auch Luther äusserte sich ganz im Sinne des Augustinus, und das Nämliche hat auch Melanchthon in der augsburgischen Confession (Art. II.) und in der Apologie derselben (Art. II.) gethan. Die Verfasser der Formula Concordiae wiederholten diese Meynung.

Nothwendiger Weise muß aber die Frage über die Nothwendigkeit der besondern göttlichen Offenbarung getheilt werden. Es fragt sich: 1) ist eine besondere göttliche Offenbarung überhaupt nothwendig? und 2) ist die Erkenntniß dieser besondern Offenbarung Gottes allen Menschen nothwendig, wenn sie an der ewigen Seeligkeit Antheil haben sollen?

Was die erste Frage betrifft, so wurde sie von jeher in der christlichen Kirche einstimmig bejaht. Als Hauptgrund wurde besonders in den neuern Zeiten aufgestellt: die besondern Offenbarungen, welche Gott durch Moseh, die Propheten, Christum, die Evangelisten und Apostel bekannt machen ließ, war nothwendig, um die allgemeinen Offenbarungen Gottes durch die Natur zu erhalten, d. h. es war nothwendig, daß Gott unter den Israeliten durch Christum und die Apostel besondere Offenbarungen bekannt machte, weil ausserdem eine vernünftige Erkenntniß Gottes und seines Willens ganz zu Grunde oder verloren gegangen wäre. Das bestätiget auch laut und öffentlich die Geschichte. Ohne den Mosaismus und Christianismus wäre die Menschheit in eine gänzliche religiöse Unwissenheit und sittliche Barbarey versunken. Auf das geht auch das hinaus, was in den neuern Zeiten Töllner, Lessing und Eberhard über diesen Gegenstand äusserten. Diese Gelehrten gaben bloß eine relative Nothwendigkeit der Offenbarung zu. Sie behaupteten nämlich, daß zwar schon ein jeder Mensch in dem Lichte der Natur den Weg zur ewigen Seeligkeit finden könne, daß aber Gott noch ausserdem in besondern Zeiträumen, und unter gewissen Nationen den Weg der besondern Offenbarung erwählt habe, um die Erziehung des Menschengeschlechts zur sittlichen Veredlung und zur ewigen Glückseeligkeit zu befördern und zu beschleunigen. Der Wille Gottes war, daß seine im alten und neuen Testamente niedergelegten besondern Offenbarungen die Centralquelle werden sollten, aus welchen für alle Zeiten heilsame und seeligmachende Erkenntniß auf die ganze Welt ausfließen sollte.

Was nun die zweyte Frage betrifft: ob die Erkenntniß der besondern Offenbarung Gottes den Menschen zur Erlangung der ewigen Seeligkeit nothwendig sey? so konnten Augustinus, die Prädestinatianer, Calvin, und die es mit seiner Prädestinationstheorie hielten, leicht eine Antwort geben, aber nur eine halbe; sie konnten

nämlich die Frage nur in Beziehung auf die von Gott Erwählten nehmen. Sie sagten: die Erkenntniß der besondern Offenbarung Gottes ist den Menschen zur Erlangung seiner Seeligkeit allerdings nothwendig. Kommt er zu dieser Erkenntniß nicht, so ist Gott darüber kein Vorwurf zu machen. Denn es ist von Seite Gottes schon Güte und Barmherzigkeit genug, daß er einen Theil der, durch Adams Sünde verdammungswürdigen, Menschen durch den ihnen geschenkten Glauben zur Erkenntniß der geoffenbarten Religion bringt. Die übrigen Menschen, die von Gott aus seinem Erwählungsrathschlusse ausgeschlossen und verworfen sind, und also unerleuchtet und ungebessert bleiben, tragen die Strafen ihrer eignen Sünde. Für sie wäre die Erkenntniß der göttlichen Offenbarung allerdings auch nothwendig, wenn sie unter die Erwählten gehörten. Aber da sie die freye Gnade Gottes nicht erwählet hat, so ist für sie die Erkenntniß der besondern göttlichen Offenbarungen nicht nothwendig, weil sie für sie unnütz wäre. Diese Sätze liegen offenbar in dem augustinisch-calvinischen Dogma von der Prädestination.

In der lutherischen Kirche, in welcher die Prädestinationslehre keinen Eingang fand, konnte natürlich diese dogmatische Meynung keinen Beyfall finden. Carpov stellte daher die Sache so dar: ohne einen stellvertretenden Mittler konnte die Menschheit die vorige Seeligkeit nicht erlangen; dieß mußte aber den Menschen auf eine übernatürliche Art bekannt gemacht werden, wodurch die Offenbarungen Gottes im alten und neuen Testamente nothwendig werden. Dieß erklärt aber die Sache nur halb; es erklärt nämlich nur die Bekanntmachung des von Gott gefaßten Beschlusses zur Erlösung der Menschen. Gott hätte aber auch die Menschen von dem ewigen Verderben erretten können, ohne es ihnen bekannt zu machen oder zu offenbaren. Andere neuere Dogmatiker hielten zwar allerdings die besondern Offenbarungen Gottes auch für nothwendig, aber nicht ihrer Erkenntniß für alle die Menschen, die zur ewigen Seeligkeit gelangen. So lehrte z. B. Sei-

ler, daß auch Heiden die ewige Seeligkeit erlangen können, wenn sie nach dem Grade ihrer Erkenntnisse recht thun und tugendhaft sind. Nicht aus dieser Ursache erlangen sie aber die ewige Seeligkeit, sondern weil Christus als Mittler für alle Menschen gestorben ist. Sie werden also auch um des Verdienstes willen seelig, wie die Christen, ohnerachtet sie diese Ursache nicht kennen. Und eben deswegen ist die Offenbarung Gottes durch Jesum Christum nothwendig geworden, damit die Menschheit die beruhigende Kenntniß erhielt, daß Christus eine allgemeine Versöhnung mit Gott gestiftet habe. Der erste christliche Theologe, welcher die menschenfreundliche Meynung aufgestellt hat, daß auch tugendhafte Heiden an der ewigen Seeligkeit, nämlich durch die Kraft des Verdienstes Christi, Theil haben werden, war Zwingli.

§. 249.

Geschichte der Lehre von der heiligen Schrift und der Tradition.

Allgemeine Übersicht.

Die Dogmengeschichte hat in Bezug auf beyde Gegenstände folgende Fragen zu beantworten: welchen Gebrauch hat man in der christlichen Kirche von den Büchern der heiligen Schrift gemacht? War es auch den Layen erlaubt, dieselben zu lesen? oder ist es ihnen verboten, oder wenigstens erschwert worden? Was hat man von den apokryphischen Schriften des alten Testaments und von den Pseudepigraphis für einen Gebrauch gemacht? Hat man auch der mündlichen Lehrüberlieferung ein Ansehen beygelegt?

§. 250.

Geschichte des Bibelgebrauchs überhaupt.

Das Bibellesen in den ältesten Zeiten, von Fr. Th. Surer. Salzburg 1784. 8.

Lasen die ersten Christen die heilige Schrift, und wie lasen sie dieselbe? von Alois. Sandbüchler. Salzburg 1787. 8.

Walch's kritische Untersuchung von dem Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen in den ersten vier Jahrhunderten. Leipzig 1779. 8.

Lessing's theologischer Nachlaß. Berlin 1784. 8. S. 113—154.

J. Vsserii historia dogmatica controuersiae inter Orthodoxos et Pontificios de scripturis et sacris vernaculis, notis atque auctario locupletauit H. Wharton. Lond. 1690.

Beyträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, 1stes Heft. S. 160 ff.

Das alte Testament wurde schon von den Aposteln als Erkenntnißquelle angewendet, und diese Bestimmung wurde ihm in der katholischen Kirche auch nachgehends gelassen. Die neutestamentlichen Bücher wurden an den Orten, wo sie bekannt und in Hinsicht ihrer Ächtheit ausser Zweifel gesetzt waren, auch immer ohne weiters als Normalschriften angesehen, und in den gottesdienstlichen Versammlungen gleich den alttestamentlichen Büchern vorgelesen. Freylich läßt sich ein an allen Orten gleicher und allgemeiner Gebrauch von allen, jetzt im N. T. befindlichen, Büchern vor dem fünften Jahrhundert nicht erweisen; denn im vierten Jahrhundert hat erst der neutestamentliche Kanon seine Vollendung erhalten und, wie Theodoret berichtet, gab es im fünften Jahrhunderte noch gar viele einzelne Gemeinen, welche die Sammlung der neutestamentlichen Schriften noch nicht besaßen. Wo sie aber bekannt war, oder wo man auch nur einzelne Bücher davon hatte, war es die heiligste Achtung, welche man dagegen, so wie gegen die Schriften des A. T. bewies. Irenäus nennt die Schriften der Apostel einen Grund und Pfeiler unsers Glaubens. Tertullian sagt, daß das Gesetz, die Propheten und die evangelischen und apostolischen Schriften

die gemeinschaftliche Quelle wären, aus welcher der Glaube der Kirche geschöpft würde. Origenes gesteht keiner Behauptung Glauben zu, wenn sich nicht ein biblisches Zeugniß für sie anführen läßt. Nie hat man auch in der allgemeinen Kirche das Ansehen der heiligen Schrift aufzuheben gesucht. Die günstigsten Äusserungen für dasselbe kommen in Gratian's Dekreten vor, welche freylich vielleicht eben deßwegen, weil sie den biblischen Schriften den Vorzug vor allen andern Büchern einräumen, niemals die päbstliche Sanction erhalten konnten. Die Scholastiker erklären sich auch sämtlich zu Gunsten der heiligen Schrift, und ob man gleich in der katholischen Kirche derselben zwar immer die Tradition an die Seite gestellt, und in Glaubenssachen der heiligen Schrift nicht an und für sich selbst auctoritatem normalem et judicialem, sondern der Kirche als der authentischen Auslegerin der heiligen Schrift beygelegt hat, so blieben die biblischen Schriften doch immer im Besitze eines göttlichen Ansehens.

§. 251.

Geschichte des Bibelgebrauchs unter den Layen insonderheit.

Vgl. das Bibellesen in den ältesten Zeiten von Fr. Th. Surer. Salzburg 1784. 8.

Onymus Entwurf zu einer Geschichte des Bibellesens. Würzburg 1786. 8.

Lasen die ersten Christen die h. Schrift, und wie lasen sie dieselbe? von Alo. Sandbüchler. Salzburg 1787. 8.

Leander von Eß, was war die Bibel den ersten Christen? Sulzbach 1816. 8.

Desselben Gedanken über Bibel und Bibellesen. Salzburg 1816. 8.

Auszüge über das nothwendige und nützliche Bibellesen aus den heiligen Kirchenvätern und andern katholischen Schriftstellern, herausgegeben von Leander von Eß. 2te Ausg. Sulzbach 1816. 8.

Die hier zu beantwortende Frage ist folgende: hat man aber in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche auch den Layen, oder dem Volke das Recht zugestanden, die heilige Schrift zn lesen?

Ein mittelbarer Gebrauch der heiligen Schrift, vermittellst des Vorlesens und Anhörens, stand einem jeden Christen zu, der die gottesdienstlichen Versammlungen besuchen durfte. Da sich die kirchliche Verfassung der Christen ganz nach dem Muster der Synagoge bildete, so las man also auch in den christlichen Gemeinen das Gesetz und die Propheten vor. Diesen fügte man aber noch die Evangelien und die apostolischen Schriften hinzu, wie man schon aus Justin (Apol. maj.) und Tertullian (Apolog. c. 39.) ersieht.

Aber auch einen unmittelbaren Gebrauch konnte und durfte ein jeder Christ von der heiligen Schrift machen, d. h. er durfte sie selbst für sich lesen. Freylich konnten wegen der Kostbarkeit des Abschreibens nur wenige Privatpersonen eigene Abschriften besitzen; aber, so wie jede Synagoge ihre Gesetz- und Propheten Rolle hatte, so suchte sich auch eine jede Christengemeine entweder von dem ganzen N. T. oder, ehe es noch gesammelt war, von einzelnen Schriften desselben Abschriften zu verschaffen, welche in die Verwahrung des Gemeinevorstehers gegeben wurden. Daher sagt Irenäus: bei den Presbytern können die Christen die heilige Schrift selbst lesen, und sich aus ihnen von der wahren Lehre überzeugen (IV, 32, 1.)

Tertullian nennt unter den Beschäftigungen einer christlichen Person ausdrücklich das Bibellesen (ad vxor. II, 6.) und sagt: daß die Christen aus ihren heiligen Schriften gar kein Geheimniß zu machen pflegten (Apolog. c. 31.). Nach dem Origenes haben die biblischen Schriften ihre Bestimmung für den großen Haufen (οἱ πολλοί) (contr. Cels. VI. §. 1, 2.) und er fordert daher sehr oft zur Lesung des A. und N. Testamentes auf. Cyrill von Jerusalem (Catech. IV. nr. 35.) fordert sogar Katechumenen dazu auf. Niemand dringt aber mehr auf das

fleißige Bibellesen als Chrysostomus, der es für jeden Christen durchaus nöthig hält, und in dem Feuer seiner Beredsamkeit sogar behauptet, daß schon der bloße Anblick der heiligen Schrift zur Heiligkeit beytrage, und schon das bloße Aufbewahren derselben die Gewalt des Teufels breche. Selbst der Pabst Gregor der Große mußte von der Nothwendigkeit des Bibellesens überzeugt seyn, weil er (lib. IV. ep. 40.) über die Vernachläßigung desselben klagt. Denn längst schon war es für Jedermann weit leichter geworden, da sich die Mönche und andere Personen, welche sich der ascetischen Lebensart widmeten, aufs Abschreiben der heiligen Schrift legten, und die Bibelabschriften entweder verschenkten, oder um einen mäßigen Preiß abließen. Von einer Einschränkung, oder gar einem Verbote des Bibellesens findet sich noch nicht die geringste Spur; demohngeachtet wurde aber vom Beginn des Mittelalters an von der Bibel immer weniger Gebrauch gemacht.

§. 252.

Geschichte des Bibelverbots.

Vergl. Hegelmaier's Geschichte des Bibelverbots. Ulm, 1783. 8.

In der orientalischen und griechischen Kirche wurde niemals an eine Einschränkung des Bibelgebrauchs, weder im Original noch in Übersetzungen, gedacht. Bloß in der abendländischen Kirche geschah es, und zwar aus der vermeintlichen Furcht der Päbste, welche sich zu Glaubensrichtern aufgeworfen hatten, daß der ungelehrte und ungebildete Theil der Christen, durch Mißbrauch derselben, leicht auf ketzerische Meynungen verfallen könnte. Ein allgemeines unbedingtes Verbot, die Bibel zu lesen, wurde aber auch in der abendländischen Kirche niemals gegeben; auch bezogen sich die, für die Laien gemachten, Einschränkungen meistentheils nur auf Übersetzungen in den Landessprachen.

Gregor VII. — im eilften Jahrhunderte — ist der erste, welcher in einem Schreiben an den böhmischen Her-

zog Vladislaw das Lesen der Bibel in Übersetzungen dem Volke untersagte. Innocentius III. erließ im Jahr 1199. zwey Schreiben nach Metz, in welchen er es rügt, daß sich manche Laien und Weiber in gottesdienstlichen Privatversammlungen erlauben, biblische Bücher in französischen Übersetzungen zu lesen. Auf den Antrieb eben dieses Pabstes gieng aber die Synode zu Toulouse im Jahr 1229. noch weiter, und verbot den Laien, weder das A. noch N. T. zu haben. Bloß das Psalmenbuch sey ihnen zu gestatten, aber durchaus in keiner Übersetzung in der Landessprache. Man sollte nämlich, wie alle bisher berührten Verordnungen verlangen, die heilige Schrift nur in der authentischen Übersetzung, nämlich in der Vulgata, lesen. Das war nun aber für das gemeine Volk in allen Ländern, welches die lateinische Sprache nicht versteht, gerade so viel, als ein wirkliches Bibelverbot. Die tridentinische Synode stellte den gemäßigten Grundsatz auf, daß auf den Rath und die schriftliche Erlaubniß des Beichtvaters den Laien die Lesung der heiligen Schrift in Übersetzungen in die Landessprache zuzugestehen sey. Um so größer und auffallender war daher die Inconsequenz, als in der Folge Clemens VIII. im Jahr 1595, Gregor XV. im Jahr 1622. und Clemens XI. zu Anfang des achtzehenten Jahrhundert den Bibelgebrauch für die Laien wieder mehr einschränkten. Der letzte verdammte in der Bulle Vnigenitus die Quesnelschen Sätze 79 bis 85, nach welchen behauptet wurde: die Lesung der heiligen Schrift gehöre für Alle und Jede. In der folgenden Zeit hat man sich aber in Deutschland, vorzüglich seit Joseph II., an diese päbstliche Beschränkung des Bibelgebrauchs nicht mehr gekehrt.

Indeß in der neuesten Zeit scheint man in dieser Sache wieder Rückschritte machen zu müssen. Denn auf Veranlassung der englischen Bibelgesellschaft hat der jetzige Pabst vor einigen Jahren an den Bischoff von Posen eine Bulle erlassen, worin der Bibelgebrauch für Laien wieder sehr eingeschränkt, oder doch wenigstens sehr erschwert wird.

§. 253.

Geschichte des Gebrauchs der apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften des alten und neuen Testaments.

Um die Frage: ob die Verfasser der neutestamentlichen Schriften und die alten Kirchenschriftsteller apokryphische, d. h. nicht kanonische Bücher, und welche sie gebraucht haben, bestimmt beantworten zu können, muß man die Menge der hieher gehörigen Schriften nach drey Klassen von einander unterscheiden:

1) Apokryphische Schriften des A. Test.

Der Streit zwischen Eichhorn und Semler dreht sich um den Punct: ob die alexandrinischen Juden diesen, in der griechischen Übersetzung stehenden, apokryphischen Büchern ein gleich göttliches Ansehen als wie den alttestamentlichen Schriften beygelegt haben? Die palästinensischen Juden thaten es zuverläßig nicht; Eichhorn läugnet es auch von den ägyptischen.

2) Pseudepigraphische Schriften des A. T.; gesammelt von Fabricius in seinem Codex pseudepigraphus vet. Test. 2 Thle. Hamburg 1722 u. 1723. 8.

3) Apokryphische Schriften des N. T.; ebenfalls, aber nicht vollständig, gesammelt von Fabricius in seinem Codex apocryphus N. Test. Hamb. 1703. 8. Dahin gehört: Auctarium Codicis apocryphi N. T. Fabriciani, edidit Andr. Birch. Fasc. I. Hauniae 1804. 8.

Was nun die neutestamentlichen Schriften betrifft, so sind a) apokryphische Schriften des A. T. in ihnen an folgenden Orten benützt: 1 Cor. II, 9. Jac. IV, 5.; so wie b) pseudepigraphische Schriften des A. T. in folgenden Stellen: Matth. XXVII, 9, 10. 1. Tim. III, 8. Jud. v. 14. Man findet an allen diesen Orten keine Spur, daß diese beyden Gattungen von Schriften mit

andern, als den gewöhnlichen Anführungsformeln des A. T., citirt wären. Ganz offenbar ist es aber, daß fast alle Kirchenschriftsteller der frühern Jahrhunderte zwischen den canonischen und apokryphischen Schriften des A. T. nicht den mindesten Unterschied machen, und ihnen einen gleichen Rang geben. Irenäus citirt das Buch Baruch, die Historie von der Susanna und dem Bel zu Babel, und die Weisheit Salomo's; Clemens von Alexandrien führt sie fast alle an, und macht mit Stellen aus ihnen einen äusserst häufigen Gebrauch; Tertullian citirt das Buch Baruch, die Weisheit Salomos und den Sirachiden; Cyprian das Buch Baruch, die Historie vom Bel zu Babel, das Buch Tobiah, das dritte Buch Esra, die beyden Bücher der Maccabäer, den Sirachiden und die Weisheit Salomos, Origenes die beyden Bücher der Maccabäer, die Historie von der Susanna, die Bücher Tobiah, Judith, Jesus Sirachs und der Weisheit Salomo's.

Aber auch pseudepigraphische Bücher des A. T. werden von den alten Kirchenlehrern als heilige Autoritäten angeführt. Barnabas citirt das vierte Buch Esra, Hermas die Weissagungsbücher Eldam's und Modal's; Irenäus und Clemens von Alexandrien das vierte Buch Esra; Tertullian das Buch Henoch. Der häufigste Gebrauch wurde aber von den frühern Kirchenschriftstellern von den sogenannten apokryphischen Schriften des N. T. gemacht; vornämlich von den apokryphischen Evangelien. Der Bischoff Serapion von Antiochien, im zweyten Jahrhunderte, wußte, daß die Gemeine zu Rhodus in Cicilien das Evangelium, z. E. Petri gebrauchte; aber er ließ es so lange geschehen, bis er erfuhr, daß die Mitglieder der Gemeine Irrthum daraus schöpfen. Ja Theodoret erzählt, daß er noch im fünften Jahrhunderte Gemeinen gefunden habe, bey welchen Tatian's Diatessaron, als das einzige Evangelium, im Gebrauche war. Bis

ins

ins fünfte Jahrhundert wurde also von den kanonischen Büchern des A. und N. Testaments noch kein ausschließlicher kirchlicher Gebrauch gemacht. Aber noch in diesem Jahrhunderte wurde der Anfang gemacht, die Apokryphen des neuen Testaments, und die Pseudepigrapha des alten Testaments aus dem Gebrauche zu verdrängen.

Der erwähnte Bischoff Theodoret nahm alle Exemplare von Tatian's Tessaron weg, und theilte dagegen die canonischen Evangelien aus. So machten es auch andere, nicht bloß in Hinsicht der apokryphischen Evangelien, sondern in Ansehung aller neutestamentlicher Apokryphen, so wie der alttestamentlichen Pseudepigrapha. Deswegen waren denn im siebenten Jahrhundert diese Bücher schon gänzlich ausser Gebrauch. Selbst den Apokryphen des A. T. drohte schon vom dritten Jahrhunderte an diese Gefahr. Bis dahin wurde zwischen ihnen und den kanonischen Büchern im kirchlichen Gebrauche kein Unterschied gemacht, weil man die Bibel nach der alexandrinischen Version oder nach andern, aus dieser Version geflossenen, Übersetzungen las, und hier überall die Apokryphen den canonischen Büchern angehängt waren. Allein im dritten Jahrhunderte wurden einige Kirchenlehrer mit gelehrten palästinensischen Juden, und mit dem hebräischen Original bekannt, und überzeugten sich, daß die Apokryphen nicht zu dem Canon gehören. Es wurde daher in der Mitte des vierten Jahrhunderts auf der Synode zu Laodicea verordnet: daß in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen keine andern Schriften gelesen werden sollten, als die kanonischen Bücher des A. und N. T. In der morgenländischen und griechischen Kirche ist es auch beständig dabey geblieben. Allein in der abendländischen Kirche kümmerte man sich um diese laodicenische Verordnung nichts. Die Apokryphen des N. T. und die Pseudepigrapha des A. T. setzte man zwar ausser Gebrauch; allein die Apokryphen des A. T. wurden von den Synoden zu Hipporegius im Jahr 393, und zu Karthago im Jahr 397 förmlich in den Kanon

aufgenommen. In der katholischen Kirche wurden sie auch unter dem Namen der Librorum deuterocanonicorum dazu gerechnet, und genießen gleiche Autorität. Allein die Protestanten haben sie wieder vom Kanon abgesondert.

§. 254.

Geschichte der Lehrtradition.

Eine zwischen unserer und der päbstlichen Kirche controvers gewordene Frage ist diese: Hat man vom Beginn der christlichen Kirche an die dogmatische Tradition, d. h. die mündliche Überlieferung der Lehren des Christenthums als Erkenntnißquelle angesehen, und in wie ferne, und wie lange hat man es gethan?

Auf diese Frage giebt die unpartheyische Geschichte folgende Antwort:

Da das Christenthum eigentlich bloß durch mündlichen Unterricht ausgebreitet worden ist, so ist es sehr natürlich, daß sich die ersten Christen an die Überlieferung dieses, ihnen ertheilten mündlichen, Unterrichtes gehalten haben, und daß dieses von denjenigen Gemeinen, in deren Mitte Ein oder mehrere Apostel gelehrt hatten, sogar mit einer gewissen dogmatischen Arroganz geschehen ist.

Die Richtigkeit, Lauterkeit und Autorität dieser Lehrüberlieferung suchte man gemeiniglich aus der steten und ununterbrochenen Nachfolge der Bischöffe in einer Gemeine zu erweisen. Daher sind auch alle alten Kirchenlehrer in dem Lobe der Tradition vollkommen übereinstimmend. Irenäus nennt sie die Predigt und Regel der Wahrheit (κηρυγμα, κανων ἀληθειας, regulam veritatis.) Tertullian heißt sie regulam fidei, und legt ihr eine unbezweifelte Gewißheit bey, die es unnöthig mache, weitläuftig in der Schrift zu forschen. (Vgl. Schütz, de regula fidei apud Tertullianum. Jena 1789. 4.) Clemens von Alexandrien geht fast noch weiter, indem er behauptet, daß nach der παραδοσις εκκλησιατικη oder

traditio ecclesiastica die heiligen Schriften erklärt werden müssen, welches in der Folge auch von vielen andern behauptet worden ist.

Nach dem **Origenes** darf nur das als Wahrheit angenommen werden, was mit der Praedicatio ecclesiastica, d. h. der kirchlichen Lehrtradition übereinstimmt. Dieß hohe Ansehen der dogmatischen Tradition wurde in der Folge fast um gar nichts vermindert; daher konnte **Augustinus** seinen berühmten Ausspruch thun: Ego Euangelio non crederem, nisi ecclesiae catholicae me commoueret auctoritas, und **Chrysostomus** konnte sagen: wenn man etwas aus der Überlieferung nachweise, so dürfe man nicht weiter fragen. Es ist daher kein Wunder, daß man endlich in der katholischen Kirche von einem verbum Dei αγραφον, worunter man ganz insonderheit die dogmatische Lehrüberlieferung verstand, zu reden angefangen, und sie der schriftlichen Offenbarung entgegengen gesetzt hat.

Vergl. Galura de Traditione, altero reuelationis fonte Aug. Vind. 1790. 8.

Marheinecke über den wahren Sinn der Tradition im katholischen Lehrbegriffe, in **Daub's** u. **Creuzers** Studien, B. 4. St. 2. S. 302 ff.

Die Reformatoren haben sie aber, so wie die rituale und hermeneutische Tradition, gänzlich verworfen. Nur der historischen Überlieferung gestanden sie mit Recht einigen Werth zu.

§. 255.

Geschichte der Beweisarten der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion.

Vgl. Chr. Fr. **Eisenlohr** Argumenta ab Apologetis Saec. II. ad confirmandam religionis christianae veritatem ac praestantiam contra Gentiles vsurpata. Tub. 1797. 4.

Jo. Albr. **Fabricii** delectus argumentorum et sylloge scriptorum de veritate religionis christianae Hamb. 1725. 4.

Tzschirners Geschichte der Apologetik, oder historische Darstellung der Art und Weise, wie das Christenthum in jedem Zeitalter bewiesen, angegriffen und vertheidigt wurde, 1ster Theil. Leipz. 1805. 8.

Skizze einer Geschichte der Apologetik des Christenthums; in Batz's theologischer Zeitschrift, 1ster Band. Bamberg 1809. 8.

Hen. Nic. Clausen Diss. Apologetae ecclesiae christianae ante-theodosiani Platonis eiusdemque Philosophiae arbitri. Hafniae 1817. 8.

Ältere und neuere Gegner und Vertheidiger der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Die ältesten Gegner des Christenthums sind die Juden, welche nicht nur die Göttlichkeit, sondern auch die Wahrheit desselben bestreiten. Bey ihrer Widerlegung hat der christliche Apologete den Vortheil, daß er in Einem Puncte mit ihnen ex concessis disputiren kann, weil man auf beyden Seiten die Göttlichkeit der alttestamentlichen Schriften und messianischen Weissagungen annimmt. Diejenigen, welche sich vornehmlich des Christenthums gegen seine jüdischen Bestreiter angenommen haben, sind folgende: Justinus M., Cyprianus, Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Augustinus, Isidor von Sevilla, Gilbert von Westmünster, Rugart von Duiz Raymund Martini, Olearius, Helvicus, Wagenseil, Carpzov, May, Galatinus, Schöttgen, Kidder, Limborch und Cludius.

Die Heyden läugneten ebenfalls sowohl die Göttlichkeit, als die Wahrheit des Christenthums, und sie gaben es noch dazu für ein staatsverderbliches und gottloses Institut aus, weil es sich auf den Trümmern des Polytheismus erhob. Diesen Vorwurf suchten daher die alten Apologeten: Justinus Martyr, Theophilus von Antiochien, Athenagoras, Tatian, Minutius Felix, Tertullian und Augustinus zu entkräften. Die schärfsten Waffen führten gegen das Christenthum die heidnischen

Philosophen, zwar aus allen Schulen, aber doch besonders aus der Schule der Neuplatoniker. Celsus, ein Epikuräer, Porphyrius, ein Neuplatoniker, Hierocles, Präfect von Bithynien, und der Kaiser Julian sind die merkwürdigsten unter ihnen; sie wurden von Origenes, Eusebius, Cyrill von Alexandrien und Theodoret von Cyrus widerlegt. Hermias hat das Christenthum gegen alle Philosophen überhaupt vertheidigt. Noch im XIIIten Jahrhunderte hat Thomas von Aquino das Christenthum gegen das Heidenthum vertheidigt.

Die Muhamedaner läugnen zwar, daß das Christenthum die vollkommenste Offenbarungsreligion sey; aber doch legen sie demselben den Charakter der Göttlichkeit bey. Als Apologeten der christlichen Religion traten gegen sie Johann von Damascus, Theodorus Abucara, Peter von Clugny, mit dem Zunamen der Weise, Johann Kantakucenus, und in den neuern Jahrhunderten Maraccius, Hottinger und Hinckelmann auf.

Seine gefährlichsten Gegner bekam das Christenthum an den Naturalisten, welche sich im XVIIten Jahrhunderte in England erhoben, und dann auch in andere Länder, besonders Frankreich, verbreiteten. Die frühern von ihnen, z. B. Cherbury, Blount und Toland, befehdeten aber nicht das ganze Christenthum, sondern nur einzelne Dogmen, weil sie die Vernunft für das Erkenntnißprincip in Religionssachen ansahen, und also nur so viel von dem Christenthume annahmen, als davon mit der natürlichen Vernunftreligion übereinstimmt. Die späteren von ihnen bekannten sich aber nur bloß zum Deismus und bestritten, als vollkommene Gegner, die christliche Glaubens- und Sittenlehre, den Inhalt der biblischen Urkunden und ihre Glaubwürdigkeit. Shaftesbury, Collins, Tindal, Morgan, Chubb, Mandeville, Bolingbroke und Hume sind die berühmtesten Namen unter ihnen. In Frankreich artete bei vielen der Naturalismus in Freigeisterey und völligen Unglauben aus, daher sie die christliche Religion ganz, wie sie ist, verspotteten und verwarfen

Hieher gehören die Encyklopädisten, namentlich d'Alembert, Diderot und Helvetius, der Verfasser des Systeme de la Nature, und der Baron von Holbach. In Deutschland haben Friedrich II., Edelmann, der Verfasser der Wolfenbüttler Fragmente, und Paalzow die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion in Anspruch genommen und öffentlich bestritten. Niemals hat es aber auch in den neuern Jahrhunderten dem Christenthume an Vertheidigern gefehlt, die, wenn sie auch nicht alle glücklich waren, doch wegen ihres Eifers gelobt werden müssen. Dieß Letzte gilt von Lilienthal, Kleuker und Seiler, welche als Apologeten dem Hugo Grotius, Jerusalem, Nösselt, Leß und Franke weit nachstehen müssen.

§. 256.

Geschichte der innern Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Man hat sich, um die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums darzuthun, verschiedener Beweise bedient. Man kann sie in die innern, aus dem Wesen und der Beschaffenheit der christlichen Religion selbst hergenommenen, und in die äusseren, aus der Geschichte und der Erfahrung beygebrachten, Argumente eintheilen. Jene sind folgende:

1) Die christliche Religion verspricht dem Menschen, der sie annimmt, auf die ganze Zeit seiner Existenz eine so große Glückseeligkeit, daß derjenige unendlich viel auf das Spiel setzt, welcher sie nicht als göttlich und wahr anerkennt. Dagegen auch angenommen, der Christ täuscht sich in Ansehung seiner Religion, so hat er weit weniger oder gar keinen Nachtheil davon zu befürchten. Dieß nennt man das Argumentum a tuto, bey welchem die Gefahren der Verneinung den Grund der Bejahung ausmachen, die Richtigkeit der Sache als möglich vorausgesetzt. Unter den ältern Apologeten hat sich Arnobius dieses Arguments bedient.

2) Das Argument aus dem hohen Alter der christlichen Lehre.

Dieß bewies man aber auf dreyerley Art;

a) durch die Zeugnisse alter heidnischer Schriftsteller, welche die Vielgötterey und die heidnischen Laster verspotteten, und Tugendlehren vortrugen, die mit den christlichen übereinkamen. So Justinus (Cohort. de Monarch.), Theophilus (lib. I.) und hauptsächlich Clemens von Alexandrien.

b) Durch die Behauptung, daß die christliche Religion schon nach ihrem ganzen Umfange in den Schriften des A. T. enthalten wäre, welche weit älter wären, als alle griechischen Schriftsteller, ja selbst älter, als die heidnischen Götter. So Justin (Coh.), Theophilus (lib. 3.), Clemens von Alexandrien (Strom. lib. 1.), Tertullian (Anal. c. 19.) und Lactantius (Instit. diu. lib. 4. c. 5.)

c) Durch die Behauptung, daß alles Wahre und Gute, welches sich in griechischen Philosophen und Schriftstellern findet, von den Hebräern zu ihnen hinübergeleitet worden sey. Pythagoras und Plato lernten auf ihren Reisen in den Orient die heiligen Bücher der Hebräer kennen, und schöpften aus ihnen ihre besten Ideen. Die wahre Philosophie kam also von den Hebräern zu den Griechen. So Minutius Felix (Oct. c. 34.), Tertullianus (Apol. c. 47.), Justinus (Apol. m. Cohort.), Clemens von Alexandrien (Cohort. Strom. lib. I. V.). Diese Behauptung war ihnen aber nicht eigen, sondern sie herrschte schon längst vor Christi Geburt unter den alexandrinischen Juden, welche, um bey ihren bigotten Glaubensgenossen ihrer Anhänglichkeit an griechische Philosophie das Anstößige zu benehmen, vorgaben, Plato habe aus Moseh geschöpft, und die

griechische Weisheit sey eine Tochter der jüdischen (Clem. Alex. Strom. lib. V. Euseb. Praep. Euang. lib. XIII. c. 12.).

3) Das Argument aus dem moralischen Charakter Jesu und seiner Apostel hergenommen, welches die ältern Apologeten denjenigen, welche nach dem Vorgange des Hierocles den bekannten Abentheurer Apollonius von Tyana mit Jesu in Parallele setzten, und Johann von Damascus und Theod. Abucara den Muhamedanern entgegengesetzt haben.

Den Charakter Jesu betrachtete man theils von seiner menschlichen, und theils von seiner göttlichen Seite, und in beyden Beziehungen wurde auf ihn provocirt, um die Beweise für die Göttlichkeit seiner Lehre zu verstärken. Den letzten Weg schlug Justinus (Apol. m.) ein, welcher Jesum als den Logos betrachtet, der wegen seiner innigen Verbindung mit Gott die Wahrheit ganz und vollständig besessen habe. Weit zweckmäßiger und überzeugender führten aber andere, die Jesum nach seiner menschlichen Individualität betrachteten, den Beweis. Mit vielem Nachdrucke schildert Arnobius (adu. Gentes lib. I.) den edlen Charakter Jesu, von dem sich durchaus Falschheit und Betrug nicht erwarten lasse. Mit eben so viel Glück behandelt Eusebius (Demonst. Eu. lib. III. c. 3.) diesen Gegenstand, und nach ihm ist es unmöglich, daß Jesus ein Betrüger gewesen seyn könne, weil er nicht einmal unreine Gedanken dulden will, und weil alles, was er vortrug, dahin abzweckte, die Menschen weiser und tugendhafter zu machen. Eben so häufig berief man sich aber auch auf den untadelhaften Charakter der Evangelisten und Apostel. Arnobius findet die stärkste Bestätigung der evangelischen Nachrichten darin, weil die Apostel und Evangelisten um dieser Nachrichten willen freywillig Haß und Verfolgung auf sich nahmen (adu. Gent. lib. I.) Origenes schreibt wider den Celsus (lib. III.): Wir trauen den Verfassern der Evangelien die redlichsten Absichten zu, weil sie in ihren Schriften so viel Religio-

sität und Gewissenhaftigkeit zeigen, und nichts unächtes, verstelltes, geschmücktes oder listiges an sich haben. Unbekannt mit sophistischen Kunstgriffen, waren sie nicht im Stande, eine Lehre zu ersinnen, die so viel Wirksamkeit zur Besserung des Lebens hat.

Wie hätten sie, sagt Eusebius (Dem. Eu. lib. III, c. 3.), auf einen Betrug denken sollen, der sie den größten Gefahren Preiß gab? Sie zeigten sich überall als Männer vom strengsten Tugendsinne, die von aller Habsucht frey, alles dem Gehorsam gegen ihren Lehrer aufopferten. Bringt man auch ihre große Bescheidenheit in Anschlag, so muß man ihnen die höchste Glaubwürdigkeit zusprechen.

4) Das Argument von der innern Vortrefflichkeit der Lehre Jesu hergenommen, haben die alten Apologeten niemals vollkommen aufgestellt, sondern immer nur relativ genommen, entweder im Gegensatze von der weit unvollkommneren heidnischen und jüdischen Religion, oder im Vergleich mit den Aussprüchen und Lehren der weisesten und edelsten Männer unter den Nichtchristen, indem die christliche Religion vollkommen mit allem dem übereinstimme, was diese als vernunftmäßig anerkannt haben. Gregor von Nyssa machte in seinem größern λογος κατηχητικος ὁ μεγας den ersten ausführlichen Versuch, die Vernunftmäßigkeit der christlichen Religionslehren darzuthun; noch mehr Mühe gaben sich aber in der Folge die Scholastiker, die christliche Lehre in ihrer gänzlichen Übereinstimmung mit den Aussprüchen der moralischen Vernunft darzustellen, und darauf ruhet auch die ganze Stärke dieses Arguments, welches in den neuern Zeiten vornehmlich Ziegler auszubilden gesucht hat, und ausser welchem die Neologen gar kein anderes Argument mehr haben zulassen wollen. Vergl. Ziegler's Vernunft- und schriftmäßige Erörterung, daß der Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion mehr aus der innern Vortrefflichkeit der christlichen Lehre, als aus Wundern und Weissa-

gungen zu führen ist; in Henke's Magazin Bd. I. St. 1. S. 20 ff.

§. 257.

Geschichte der äussern Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Die Geschichte und Erfahrung hat den Apologeten folgende Beweise dargeboten: 1) Den Beweis aus der schnellen und unaufhaltbaren Ausbreitung der christlichen Lehre stellen Origenes, Arnobius, Chrysostomus und Eusebius auf. Origenes trägt ihn am besten also vor: Christi Lehre wäre durch die, gegen sie gebrauchte, Gewalt längst unterdrückt worden, wenn sie nicht durch eine göttliche Kraft über alle Angriffe sich erhöbe, und die ganze ihr entgegen kämpfende Welt besiegte. Mit dieser Beweisart hängen auch die Ideen zusammen, welche man über das unglückliche Ende hatte, welches manche Gegner und Verfolger des Christenthums betraf, und wodurch sich, nach dem allgemeinen Glauben der damaligen christlichen Welt, die Macht der gerechten, für die Lehre Christi wirkenden, Gottheit beurkundet habe. Lactantius hat darüber ein besonderes Buch: De mortibus persecutorum geschrieben. Vom siebenten Jahrhunderte an hat dieses Argument seinen Werth durch den Muhamedanismus, der sich auch schnell ausbreitete, verloren. Die Apologeten gegen den Muhamedanismus haben auch auf dieses Argument Verzicht gethan, und es wäre gut gewesen, wenn die spätern Theologen ihnen hierin nachgefolgt wären.

2) Das Argument, welches auf die wohlthätigen Wirkungen der christlichen Religion theils überhaupt auf den ganzen Zustand der Welt, theils insonderheit auf die Veredlung und Beruhigung des einzelnen Menschen gestützt wird.

Es wurden nämlich die moralischen Wirkungen der christlichen Religion zum Erweis ihrer Göttlichkeit aus einem gedoppelten Gesichtspuncte betrachtet.

a) aus einem allgemeinen, so daß man die Veränderungen in Erwägung zog, welche das Christenthum in dem moralischen Zustande der Menschheit bewirkt hat. So sagt Justinus Martyr (Apol. m. §. 10 et 12.): wenn die christliche Lehre allgemein angenommen würde, wie viel müßte die Welt dabey gewinnen? Nähmen sie alle an, so würde die Sittenlosigkeit, welcher die bürgerlichen Gesetze einen zu schwachen Damm entgegen setzen, bald ausgerottet seyn. Die tägliche Erfahrung lehrt, sagt Lactantius (Inst. diu. lib. III. c. 26.), welch' eine Wirkung die göttlichen Gebote, weil sie einfach und wahr sind, bey dem Menschen hervorbringen. Durch das Wort Gottes werden alle Leidenschaften gebändiget. Eusebius (Praep. eu. lib. 1. c. 4.) bemerkt: durch das Christenthum ist der schändlichste Götzendienst gestürzt, die Sitten der rohesten Nationen sind gemildert worden, und Friede und Ruhe hat sich über den Erdkreis verbreitet. Gregor von Nazianz (orat. 3.) schreibt: wenn wir auch zugeben, daß die Heiden mit ihren geschminkten Vorschriften dem Laster Einhalt thun, wie könnten sie aber zu der Höhe unserer moralischen Bildung und Tugend gelangen, da wir es schon für Sünde halten, im Guten nicht fortzuschreiten?

Ausserdem wurde dieser Gegenstand noch b) aus einem besondern Standpuncte betrachtet. Man stellte die großen Wirkungen dar, welche die christliche Lehre in einzelnen Menschen hervorgebracht hat. Darunter rechnete man hauptsächlich die ausnehmende Standhaftigkeit, welche die meisten Christen bey Verfolgungen in den ersten Jahrhunderten bewiesen. Justinus (Apol. min.) sagt: als ich die Christen ganz furchtlos zum Tode und zu den schrecklichsten Martern gehen sah, so hielt ich es für unmöglich zu glauben, daß sie böse Menschen wären, und wandte mich deshalb selbst zu ihrem Glauben. Man hat zwar diese Standhaftigkeit oft auf unreine und unedle Triebfedern zurückgeführt; aber, sagt Gregor von Nazianz (orat. 3.) nicht aus Ruhmgierde giengen sie dem marter-vollsten Tode entgegen, sondern aus bloßer Liebe zur

Wahrheit. Ferner hat man auch auf das ascetische, oder auf das Mönchsleben aufmerksam gemacht. Eben dieser Gregor, Eusebius (Dem. eu. lib. 3. c. 6.), Theodoret (Graec. affect. curat. Disp. 12.) und andere sahen darin einen bewundernswürdigen Vorzug des Christenthums, daß durch dasselbe ganze Haufen von Menschen bewogen worden sind, alle irdischen Güter zu verachten, freywillig die armseeligste Lebensart zu wählen, und ihre ganze Zeit der Betrachtung göttlicher Dinge und den Übungen der Frömmigkeit zu widmen.

c) Das Argument aus den Wundern und Weissagungen. Der Wunderbeweis war unter allen der populärste, weil der Wunderglaube allgemein unter Juden und Heiden verbreitet war. Jedoch hielten viele Kirchenlehrer den Beweis aus den Weissagungen für wichtiger. Der Beweis aus den Wundern fand zwar bey Niemanden an sich selbst Widerspruch, da man den Vertheidigern des Christenthums gerne zugab, daß Christus und die Apostel Wunder gethan hätten; aber die Gegner erwiederten: sie haben sie nicht aus göttlicher Kraft, sondern durch Hülfe böser Geister oder der Dämonen gewirkt. Diese Beschuldigung mußte nun widerlegt werden, und es wurden in dieser Absicht gewisse Kennzeichen festgesetzt, an welchen ächte und göttliche Wunder von bloßen dämonischen Wundern unterschieden werden konnten.

Origenes (Adu. Cels. lib. 3.) gab folgende an: a) Was ein ächtes göttliches Wunder seyn soll, muß einen wichtigen, für das Menschengeschlecht wohlthätigen, Zweck haben. Dieser Zweck läßt sich aber bey den Wundern Jesu und der Apostel vollkommen erweisen; denn sie hatten die Bestimmung, die den Menschen so heilsame Lehre Jesu thatsächlich zu bestätigen. b) Was ein ächtes und göttliches Wunder seyn soll, muß von einem Manne von ganz reinen Sitten vollbracht seyn. Lauter solche Männer waren aber Jesus und seine Schüler. c) Noch ein drittes Kriterium giebt Arnobius (lib. 1.) also an: Was ein ächtes und göttliches Wunder seyn soll, muß

ohne Hilfsmittel, ohne Beobachtung von Cäremonien, bloß durch den Namen des Wunderthäters und auf eine Gottes würdige und den Menschen heilsame und wohlthätige Weise geschehen seyn. Dieß alles läßt sich, wie nachgehends auch noch ein anderer wichtiger Vertheidiger der neutestamentlichen Wunder, Eusebius von Cäsarea (Demonstr. euang. lib. 3. c. 6. contra Hieroclem) bemerkt, von den Wundern Jesu und der Apostel sagen, welche niemals die Gaukeleyen der heydnischen Thaumaturgen und Gaukler angestellt haben. Das Merkwürdigste in diesen Ideen über die neutestamentlichen Wunder ist, daß die Möglichkeit und Wirklichkeit wundervoller durch Magie und Theurgie, oder durch Dämonen hervorgebrachter Ereignisse dabey vorausgesetzt und zugegeben wird. Dieß ist selbst noch von Augustinus (de ciuit. Dei cap. 6 et 7.) geschehen, der zur Unterscheidung wahrhaft göttlicher und bloß dämonischer Wunder folgendes Kriterium aufgestellt: Was ein ächtes und göttliches Wunder seyn soll, muß auf dem Zeugnisse solcher Schriftsteller beruhen, die unter göttlicher Eingebung standen und nicht irren konnten.

So führte also das Bestreben, die Göttlichkeit der Religion Jesu aus den von ihm verrichteten Wundern zu beweisen, auf die Nothwendigkeit, die Göttlichkeit der in den N. T. erzählten Wunder selbst erst darzuthun. Damit war man aber auch nicht zufrieden; sondern man gab der Sache eine weitere Ausdehnung. Justinus M., Irenäus, Tertullianus, Origenes, Cyprianus, selbst Augustinus in seinen spätern Schriften behaupteten alle durchgehends noch in ihren Tagen die Fortdauer der göttlichen Wunderkräfte, und nahmen daraus einen Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums her. Dieß lag in dem, noch immer auf das Wunderbare gerichteten, Geist der Zeit, und am richtigsten hat diesen oft so schief angesehenen Gegenstand neuerlich erwogen Gaab in seinen kleinen Aufsätzen für die Geschichte. Tübingen 1797. 8. S. 1 ff. Den

Beweis aus den Weissagungen des A. T. führen Justin (Apol. m. Dial.), Theophilus (ad Autol. lib. 1.), Tertullian (Apol. c. 20.) und andere so, daß sie a minori ad maius in der Art schließen: weil das in dem A. T. Geweissagte so genau eingetroffen sey, so könne man sich auch auf die Richtigkeit und Gewißheit alles übrigen in der Bibel enthaltenen verlassen. Mit den Juden disputirte man hier ex concessis, indem man ihnen eine Reihe messianischer Weissagungen vorlegte, die an Jesu erfüllt waren. Die Exegese war freylich oft sehr unvollkommen und es wurden nach der allegorischen Methode viele Stellen auf Jesum als den Messias gedeutet, die von etwas ganz anderem handeln. Ausserdem berief man sich auch zur Beurkundung des göttlichen Ursprungs des Christenthums auf die eigenen Weissagungen Jesu von der Ausbreitung seiner Lehre in der ganzen Welt, und von der Zerstörung der Stadt Jerusalem und des jüdischen Staates (Chrysost. Dem. adu. Jud. et Gent.) Diesem gedoppelten, aus den Weissagungen geführten, Beweise setzten indessen die heidnischen Gegner ihre Orakel entgegen. Diese Orakel läugneten aber die Apologeten des Christenthums nicht etwa weg; sondern sie erklärten sie für Wirkungen der Dämonen (Augustin. de diuinat. Daemon.) und Eusebius giebt daher die Kennzeichen an, wie ächte göttliche Weissagungen von bloßen dämonischen Vorherverkündigungen unterschieden werden können.

Nach ihm muß a) die Tendenz wahrhaft göttlicher Orakel auf reine Gottesverehrung gerichtet seyn. b) Sie müssen bey vollem Gebrauche der Vernunft ausgesprochen seyn. c) Sie müssen von Menschen herkommen, deren Tugend rein und untadelhaft ist.

Alles dieß paßt auf die biblischen Weissagungen, sagt Eusebius (Comment. in Ps. XXXIII.); aber gar nicht auf die heydnischen Orakel, welche auf Abgötterey und Lasterdienst gerichtet waren, in einem sinnlosen, an Wuth gränzenden Zustand ausgesprochen, und von unwürdigen Menschen oder selbst Thieren bekannt gemacht wurden.

Der wahre Gott, sagt Origenes (adu. Celsum lib. IV.), bedient sich zu der Bekanntmachung des Zukünftigen weder der Thiere, noch gewöhnlicher Menschen, sondern er begeistert nur die reinsten und heiligsten Seelen. Merkwürdig ist es, daß man die Fortdauer der prophetischen Gaben unter den Christen nach dem apostolischen Zeitalter ebenfalls geglaubt (Iren. lib. V. c. 6. 1.), und daß Justin (Dial. c. Tryph.) daraus bewiesen hat, daß die Christen nunmehr an die Stelle der Juden, als des Volkes Gottes, getreten wären. Obgleich schon Origenes (Comment. in Joh.) die Äusserung gethan hat, daß der Wunderbeweis seine vollkommene Überzeugungskraft nur für Christi Zeitgenossen haben konnte und daß er in spätern Zeiten nicht dieselbe Evidenz haben könne, so hat man dieß doch lange fort nicht gefühlt, bis etwa endlich das Licht der neuesten Zeiten gelehrt hat, daß auf einem solchem Fundamente, wie der Beweis aus Wundern und Weissagungen ist, das christliche Religionsgebäude nicht sicher ruhe. Indessen haben doch diejenigen von den neuern Theologen, welche den Beweis aus den messianischen Weissagungen ganz und gar verworfen haben, Unrecht gethan. Es bleibt zwar gewiß, daß sich in dem A. T. keine persönlichen Hinweisungen auf Jesum von Nazareth finden; sondern die sogenannten messianischen Weissagungen sind nur idealisch, d. h. sie beziehen sich auf den idealischen Messias der Juden, welcher Jesus nicht war und auch nicht seyn wollte. Aber unläugbar hat die göttliche Vorsehung durch die unter den Juden aufgekommenen Messiashoffnungen die Welt auf die Erscheinung Jesu Christi und seiner Religion vorbereitet, und es kann also doch auch immer ein mittelbarer oder indirecter Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums aus den messianischen Weissagungen geführt werden.

§. 258.

Geschichte des Wunderbegriffs.

Vgl. Gottlob Sig. Donner recensus sententiarum de miraculis Jesu Christi ex patribus sex priorum saeculorum. Lips. 1810. 4.

Ammon's Abhandlungen zur Erläuterung seiner wissenschaftlich-practischen Theologie, 1sten Bdes 1stes St. Von den Wundern. Göttingen 1799. 8.

Gräffe's philosophische Vertheidigung der Wunder Jesu und seiner Apostel. Gött. 1812. 8. S. 132—166.

Nach der Lehre des N. T. hat Jesus seine Wunder durch Gott gethan. Ob durch eine unmittelbare oder bloß mittelbare Wirkung Gottes, ist unentschieden, da in der Bibel unmittelbare und mittelbare Wirkungen Gottes nicht unterschieden werden. Von den Aposteln wird berichtet, daß sie ihre Wunder in dem Namen Jesu Christi, gleichsam als seine Stellvertreter, verrichtet hätten. Auch bey diesen Wundern läßt es also das N. T. unentschieden, ob sie durch eine unmittelbare oder mittelbare Causalität Gottes bewirkt worden sind. Auch die Kirchenväter entscheiden dieses nicht. Denn ob sie gleich standhaft behaupten, daß Christus und die Apostel ihre Wunder nicht durch den Einfluß der Dämonen oder durch den Gebrauch theurgischer Künste, sondern durch göttliche Kraft verrichtet hätten, so erklären sie sich doch niemals darüber, ob diese wunderthätige Kraft auf sie aus Gott unmittelbar oder nur bloß mittelbar ausgeflossen wäre. Sie geben bloß soviel zu erkennen, daß die von Jesu und den Aposteln verrichteten Wunder die Wirkung einer übermenschlichen göttlichen Kraft gewesen wären, sey es nun, daß dieselbe entweder unmittelbar oder auch mittelbar ihnen von Gott verliehen worden wäre. Die Wunder Jesu und der Apostel waren ihnen Handlungen, welche nicht durch bloße menschliche Kraft, sondern durch die Beywirkung Gottes vollbracht werden konnten. Daß die Kirchenväter diesen Begriff von den Wundern Jesu hatten, zeigen schon die Namen an, welche sie von denselben gebrauchen. Die griechischen Väter nennen sie *δυναμεις*, *αρεται*, *θαυμασια*, *τερατα*, *θαυματα*, *παραδόξα*, *τεράστια*, *θεοσημειαι*, *θαυματουργιαι*, *μεγαλεία*, *μεγαλουργιαι*, *τεθαυμασμενα*, und die lateinischen Kirchenväter: virtutes, signa, prodigia, gesta mirabilia, prodigia, magnalia, charis-

rismata mira. Damit stimmen auch genau die Definitionen überein, welche sie hin und wieder von den Wundern geben. Nach dem Origenes, Cyrill von Alexandrien und Cyrill von Jerusalem sind Wunder *τα ὑπερ φυσιν*. Gregor von Nyssa erklärt Wunder für *γενομενα εκ δυναμεως θεϊκης, ὁσα ὑπερ τον ἡμετερον λογον και την φυσιν*. Nach dem Ambrosius sind Wunder gesta, quae supra hominem sunt; gesta, quae potioris naturae sunt; nach dem Augustinus: facta praeter vsitatum cursum ordinemque naturae. Daraus muß der Sinn einer andern Definition bestimmt werden, welche Augustinus von den Wundern giebt; er nennt sie facta contra naturam, setzt aber gleich hinzu, facta contra id, quod nouimus in natura; und an einem andern Orte sagt er, sie sind facta contra naturam, non quod naturae aduersentur, sed quod naturae modum, qui nobis est vsitatus, excedant. Auf gleiche Weise muß auch die Definition verstanden werden, welche Basilius von Seleucia von einem Wunder gegeben hat. Er nennt es ein Ereigniß, *κατα φυσιν ὁδευον*, wider den Lauf der Natur, d. h. nicht nach dem gewöhnlichen Gange der Natur. So sagt auch Petrus Chrysologus: Wunder seyen noua et praeter vsus mortalium gesta.

In den folgenden Zeiten ist man aber weiter gegangen, und man wollte genau bestimmen, wie und auf welche Weise die Wunder bewirkt worden seyen. Man hat daher verschiedene Wunderbegriffe aufgestellt:

1) Den metaphysischen oder supranaturalistischen, nach welchem ein Wunder ein, durch unmittelbare Causalität Gottes in der Sinnenwelt bewirktes, Factum ist. Man hat aber diesen Begriff, welchen vornehmlich die lutherischen Theologen, z. B. Quenstedt, Hollaz, Dannhauer, sehr fest gehalten haben, auf dreyerley Weise gefaßt:

a) Einige behaupteten, daß ein Wunder, ein wider die Gesetze der Natur, von Gott unmittelbar bewirktes Factum sey; sie mußten sich aber den Einwurf ge-

fallen lassen, daß in diesem Sinne, ein Wunder eine schlechterdings unmögliche Sache sey, weil doch alle Wunder in der Natur geschehen müßten.

b) Annehmlicher war daher die Meynung anderer, welche sagten: ein Wunder sey ein Factum, welches durch keine in der Natur liegende Kraft, sondern durch die unmittelbare Kraft Gottes bewirkt werden kann. Gott supplirt gleichsam dabey die Kräfte, welche er bey der Schöpfung in die Natur zu ihren allgemeinen Zwecken gelegt hat. Dagegen hat man nun zwar den Einwurf gemacht, daß eine solche Ergänzung nothwendiger Weise mit einer Unterbrechung des Naturlaufes verbunden seyn müsse, und daher nicht statuirt werden könne; allein man hat erwiedert, daß Gott, der alles voraussehe und vorausbestimme, schon bey der Hervorbringung der Natur beschlossen habe, in ihrem Fortgange hie und dort eine neue Kraft eintreten zu lassen. Gott fülle also bey dem Ereignisse eines Wunders nur eine Lücke aus, welche er bey der Schöpfung absichtlich gelassen habe. Indessen mit dieser Erklärung der Sache glaubten andere nicht viel zu gewinnen; sie sagten also:

c) Ein Wunder sey ein Ereigniß, bey welchem Gott auf die Weise unmittelbar einwirkt, daß seine Kraft dem Laufe der Natur gemäß wirkt, an und für sich selbst keine neue Reihe von Wirkungen beginnt, sondern sich an die wirkenden Naturkräfte nur anschließt, und durch diese Anschließung bewirkt, was die Naturkräfte allein niemals hätten bewirken können. Diese Modification des supranaturalistischen Wunderbegriffs nähert sich schon sehr

2) dem naturalistischen oder physischen Wunderbegriffe, nach welchem ein Wunder die Wirkung einer relativ unbekannten Natururſache ist. Auch dieser Wunderbegriff wurde aber verschieden gefaßt:

a) Einige suchten die wunderwirkende Kraft ausser dem Wunderthäter in der Natur, indem sie der Meynung waren, daß Jesus und seine Apostel solche Menschen gewesen wären, welche durch ihre höhere Verbindung mit Gott und durch ihre grösseren Einsichten die Natur weit vollkommener als andere Menschen gekannt, und daher solche Kräfte der Natur zu ihrem Dienste hätten gebrauchen können, welche allen andern Menschen gänzlich verborgen wären. Diese Meynung haben ausser andern Seiler in seiner letzten Schrift: über die ausserordentlichen Thaten Jesu. Leipzig 1810. 8. und Elverfeld in seiner Apologie der Bibel. Leipzig 1810. 8. vorgetragen.

b) Andere haben die wunderwirkende Kraft bloß allein in dem Wunderthäter selbst gesucht. Dieß hat Gräffe gethan, welcher in seiner Schrift De miraculorum natura. Helmst. 1797. 4. ein Wunder für ein Ereigniß ausgiebt, welches ohne Dazwischentreten einer andern Ursache einzig durch den Willen und die Worte des Wunderthäters erfolge.

c) Früher hat Seiler in seiner Schrift: der vernünftige Glaube an die Wahrheit des Christenthums. Erlangen 1795. 8. folgende Wundertheorie aufgestellt: Bey einem Wunder ist das Wunderbare nicht in der Sache zu suchen, weil lediglich allein die Naturkräfte, obgleich auf eine ungewöhnliche Weise, wirken; sondern bloß allein in der Voraussagung des Ereignisses. Geschieht etwas, was nach dem gewöhnlichen Gange der Natur nicht geschieht, und wird es von irgend Jemanden vorausgesagt, so ist es ein Wunder, wenn auch die Kräfte, welche die Sache bewirkt haben, bloß natürliche Kräfte gewesen sind.

3) Der gegenwärtige Stand der theologischen Cultur läßt keinen andern Wunderbegriff mehr zu, als den

teleologischen, nach welchem ein Wunder ein ungewöhnliches Naturereigniß ist, welches Gott geschehen läßt, um einen großen moralisch-religiösen Zweck zu erreichen. Es geschieht alles bloß durch Kräfte der Natur, aber sie bringen gerade in diesem Falle oder in diesem Moment diesen Effect hervor, weil sich gerade von diesem Falle aus, und in dieser Verbindung der Umstände ein grosser moralisch-religiöser Zweck erreichen läßt.

Die Wunder des neuen Testaments können also nicht als Wunder der Natur, sondern nur als Wunder der Vorsehung angesehen werden.

§. 259.

Geschichte der Eintheilung der christlichen Dogmen in articulos fundamentales et non fundamentales, primarios et secundarios.

Vergl. Joh. Ge. Abicht de veritatibus christianae religionis fundamentalibus. Gedani, 1728. 4.

Ge. Frider. Rogall Diss. Jesum Christum totius Theologiae fundamentum exhibens. Regiomonti, P.I. II. 1725. 4.

Joh. Fechtii Lect. in Syllogen controuers. S. 115 ff.

Nic. Hunnius diascopsis de fundamentali dissensu lutheranae et caluinisticae doctrinae.

G. Wernsdorf Vindicatio sacrae doctrinae de fundamento fidei.

Fr. Alb. Aepini Diss. de articulis fidei.

Walch's Geschichte der Religionsstreitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, Thl. 4. S. 658 ff.

J. A. Turretini Diss. de articulis fidei fundamentalibus, in s. Opp. T. II.

Joh. Forter's Versuch über die Grundartikel der christlichen Religion, im brittisch-theologischen Magaz. T. II.

Gust. Ge. Zeltner cur articuli fidei fundamentales non sint in scriptura sacra pressius definiti? Altorfi; 1722. 4.

Christph. Matthaeus Pfaff de fideichristianae articulis fundamentalibus. Tub. 1718. 4.

Seb. Schmid de articulis fidei christianae fundamentalibus et non fundamentalibus. Jaenae, 1732. 4.

Guil. Fried. Hufnagel de vera articulorum fundamentalium finitione. Erlangae 1783. 4.

Über die Rangordnung der christlichen Religionslehren nach der Eintheilung in articulos fidei fundamentales et non fundamentales, primarios et secundarios, in Henke's Magazin für Religionsph. ꝛc. Band 8. St. 3. S. 431 ff.

J. P. Chr. Philipp de summa, articulos, quos vocant fundamentales, nostra aetate denuo asserendi necessitate. 4.

Kupfer de ratione constituendi articulos fundamentales religionis christianae. 1802. 4.

Was wir jetzt überhaupt Glaubensartikel nennen, das nannten die griechischen Kirchenväter δογματα της αληθειας, auch διδαγματα, κηρυγματα, μαθηματα, ὑποθηκας, μυστηρια und προσταγματα; die lateinischen Kirchenväter dogmata oder veritates, auch sacramenta diuinae virtutis, conclauia, und tropisch lapides et margarithas in turri fidei, ramos euangelicae arboris. Den Ausdruck articuli fidei haben erst die Scholastiker, vornehmlich Thomas von Aquino in seiner Summa Theologiae, in Gebrauch gebracht; sie haben ihn aus der römischen Jurisprudenz entlehnt, worin er einen Collectionsbegriff ausdrückte, nämlich: diuersae partes alicuius rei tractandae. Dieser Name ist aber nicht, wie man einmal gethan hat, von ars (Kunststück, daß also articuli fidei die einzelnen, künstlich zerlegten Theile des christlichen Glaubens wären) abzuleiten, sondern er

ist das Diminutiv von artus, Gliedmaaß. Man betrachtete den christlichen Lehrbegriff als ein corpus, und die Hauptlehren desselben als seine Gliedmassen, articuli. Daher kam es nun, daß man die articuli fidei von den Dogmen unterschied. Einen articulus fidei nannte man eine Hauptlehre, die aus mehreren einzelnen Lehrsätzen besteht, und diese einzelnen Lehrsätze nannte man Dogmen. So sprach man z. B. von dem Artikel von Gott, von Christus, von den Sacramenten. Jeder dieser Artikel besteht aber aus einer gewissen Anzahl von Dogmen.

Weil 1. Cor. II, 10. Ephes. II, 20. Hebr. VI, 1. von einem θεμελιον, fundamentum der christlichen Lehre die Rede ist, so wurde man veranlaßt, die Glaubensartikel in fundamentales und non fundamentales einzutheilen. Unter jenen begriff man die wesentlichen Grundlehren des Christenthums, die man wissen und glauben müsse, um die ewige Seeligkeit zu erlangen; unter diesen aber die ausserwesentlichen Lehren, die man nicht wissen und nicht glauben, aber dennoch seelig werden könne, z. B. de creatione mundi in tempore, de lapsu et perpetua rejectione quorundam angelorum, de antichristo, de mundi interitu, welche Lehrsätze Nicolaus Hunnius unter die articuli fidei non fundamentales rechnet.

Welche Lehren in der ältesten Kirche für die wesentlichen Grundlehren des Christenthums gehalten worden sind, sieht man aus den alten Symbolis in Walchs Bibliotheca Symbolica vetus. Man ersieht aber daraus, daß man anfänglich, in Gemäßheit der Taufformel, bloß die Lehren von Gott dem Vater, dem Sohne und heiligen Geiste dafür gehalten hat. Im Fortgange der Zeit wurden aber die symbola immer mehr erweitert, und man setzte in sie auch, die mit den Häretikern nach und nach controvers gewordenen, Lehren als wesentliche Grundlehren, die man wissen und glauben müsse. So wie man nun einmal von articulis fidei fundamentalibus sprach, so mußte man sie auch näher bezeichnen, und in ihrem Verhältnisse unter einander selbst betrachten. Man theilte sie ein in con-

stitutiuos, qui immediatum fidei fundamentum constituunt, ipsamque fidem in homine immediate producere possunt, in poenitentibus etiam producunt, und in circumstantes, qui fundamentum immediatum circumstant, vel propius vel remotius cum eo connexi omnes vero vel fundamento immediate exstruendo et conseruando, vel ipsi fidei, vt conseruetur, inseruiunt. Daher wurde diese zweyte Art auch articuli fundamentales conseruatiui genannt.

Nach dieser Ansicht der Sache war es nun unumgänglich nothwendig, das Fundamentum fidei christianae zu bestimmen. Die Theologen unserer Kirche im 17ten Jahrhunderte unterschieden ein fundamentum reale und ein fundamentum doctrinale. Sie sagten: das Fundamentum fidei reale ist Christus und sein Verdienst, das doctrinale die Lehre von der Person Christi. Nach diesem Maaßstabe wurde nun die Wichtigkeit der Dogmen abgemessen, der Nachtheil davon war aber der, daß die Lehre von Gott, welche doch in einer jeden wahren Religionslehre oben an stehen muß, einen sehr untergeordneten Rang erhielt.

Erst im 18ten Jahrhunderte sind die Dogmatiker unserer Kirche auf einen richtigen Weg gekommen, und Dannovius hat die Bahn gebrochen. Er nannte diejenigen Lehren fundamentales, die in einer offenbaren Verbindung mit der in der heiligen Schrift enthaltenen Religion stehen; primarios, welche diese Religion unmittelbar angehen, entweder so, daß sie deren Beschaffenheit selbst bestimmen (constitutiui), oder so, daß sie die nächsten Gründe und Ursachen davon darstellen (conseruatiui), und secundarios, welche mit jenen so genau verbunden sind, daß sie entweder, wenn jene recht sollen verstanden und bewiesen werden, vorauszusetzen sind (antecedentes), oder bey einer deutlichen Einsicht durch richtige Folge daraus können hergeleitet werden (consequentes). Alle andere sind nach Dessovs Urtheil articuli non fundamentales oder problemata theologica.

Döderlein betrachtet die Sache bloß historisch. Nach ihm sind articuli fundamentales und primarii eines und dasselbe, nämlich diejenigen Wahrheiten, womit der Anfang bey der Verkündigung und dem Vortrage des Christenthums gemacht werden muß, ohne deren Kenntniß und Annehmung keiner ein Christ seyn kann. Diese Meynung hatten vordem schon die sogenannten Latitudinarier, welche bloß das als Fundamentalartikel des Christenthums annahmen: Jesus ist der von Gott verheissene Messias; s. **Kortholt** de tribus impostoribus magnis, und **Pfaff** de articulis fidei, S. 42. Döderlein hielt sich aber nicht bloß so im Weiten oder Allgemeinen, sondern er stellte zwey besondere Kennzeichen auf, an welchen erkannt werden könne, was ein articulus fidei fundamentalis sey: 1) wenn ein Satz von Christo und den Aposteln den Christen ausdrücklich als nöthig zu wissen und zu schreiben empfohlen wird, z. B. Joh. XVII, 3., und 2) wenn derselbe wörtlich von den Aposteln bey dem ersten Unterrichte ist vorgetragen worden, so muß er für einen Fundamentalartikel gehalten werden. Alle solche Lehren sind articuli fundamentales constitutivi, und diejenigen, welche zur deutlichern Einsicht derselben und völligern Überzeugung von ihrer Wahrheit nöthig sind, und die nicht geläugnet werden dürfen, ohne jene Lehren nur zu fassen, sind articuli fidei fundamentales consecutivi. Alle übrigen Lehren, welche die Apostel nicht deutlich vorgetragen, sondern nur gelegentlich berührt haben, welche zur Verbesserung der christlichen Gesinnung etwas beytragen, und die ein jeder Christ, der seine Erkenntniß erweitern will, nothwendig wissen muß, gehören zu den non fundamentalibus oder secundariis. Die übrigen Lehrsätze, die nicht die Sachen selbst, sondern nur die Art und Weise, die in der heiligen Schrift nicht bestimmt worden ist, betreffen, sind gar keine articuli fidei. Hieher müssen also nach Döderlein alle kirchlichen Bestimmungen der neutestamentlichen Dogmen, und noch mehr alle kirchlichen Dogmen, die im neuen Testamente gar keinen erweislichen Grund haben, gerechnet werden.

Morus nannte diejenigen Lehren fundamental oder wesentlich, ohne welche die in dem N. T. enthaltene Religion gar nicht Statt finden kann, vielmehr aufhört diese Religion zu seyn. Zu diesen rechnet er theils die primarios articulos, welche diese wesentliche Religion unmittelbar vortragen, theils die secundarios, welche mit diesen in einer nähern oder entferntern Verbindung stehen. Dagegen versteht er unter den non fundamentalibus oder den weniger wesentlichen Lehren alle problematischen Fragen und bloß speculative Untersuchungen, z. B. von der Beschaffenheit des Weltgerichts und des Untergangs der Welt, von der Mittheilung der Eigenschaften in Christo.

Griesbach bringt die Lehren des Christenthums in vier Klassen: 1) solche, ohne welche überhaupt keine Religion Statt findet, 2) solche, bei deren Läugnung man aufhört ein Christ zu seyn, 3) solche, die man ohne unmittelbaren Nachtheil der christlichen Tugend oder der Beruhigung weder läugnen, noch ignoriren kann, 4) solche, wo dieser Nachtheil bloß mittelbar entsteht.

Der Verfasser der angeführten Abhandlung in Henke's Magazin versteht unter den articulis fundamentalibus alle Lehren, welche Christus und die Apostel vorgetragen haben, um die Menschen ihres Zeitalters zur Gottesverehrung, Tugend und Glückseeligkeit zu führen. Diese theilt er ein in die primarios, diejenigen Lehren, welche nach dem Sinne Christi und seiner Apostel allgemeingültige Lehren auf alle Zeiten seyn sollen, und in die secundarios, solche, welche, als sich bloß auf damalige Lokal- und Zeitvorstellungen beziehend, nicht für alle Zeiten und Menschen gültig seyn sollten, sondern einmal aufgegeben werden könnten, wenn die Menschen zu einer höhern philosophischen Einsicht der Religion gekommen wären, und also der anfänglich nöthigen Beyhülfe des Christenthums nicht mehr bedürftig wären. Diese Darstellung der Sache beruhet also auf einer Accommodationstheorie. Für die nichtfundamentalen Lehren erklärt der Verfasser theils diejenigen Dogmen, welche nur das kirchliche System, nicht aber die biblische Theologie,

hat, theils die kirchlichen Formen, welche die biblischen Dogmen in den kirchlichen Dogmatiken erhalten haben.

§. 260.
Die Lehre von Gott überhaupt.

Meiners Historia doctrinae de vno vero Deo. Lemgouiae 1780. 8.

Rösler, Dissertatio de philosophia veteris ecclesiae de Deo. S. Selecta histor. philos. theol. T. I. 1817. n. 3.

Cotta historia doctrinae de Deo. In Gerhard's Ausgabe der Loc. theoll. I. Bd. S. 158.

Purmann's Geschichte des Glaubens an Einen Gott. Frankfurt am Main 1795. 8.

Versuch einer vollständigen Geschichte der sämmtlichen Lehren von Gott, ihrer Bekenner und Widersacher, I. Theil. Leipzig 1788. 8.

Ziegler's Beytrag zur Geschichte des Glaubens an das Daseyn Gottes. Göttingen 1792. 8.

§. 261.
Geschichte des Dogma von dem Daseyn Gottes bis zu den Scholastikern.

In den neutestamentlichen Schriften werden für das Daseyn Gottes keine Beweise geführt, sondern die Existenz Gottes wird als eine unbestreitbare Sache vorausgesetzt. Indessen die nachfolgenden Christenthumslehrer fanden sich bald veranlaßt, den Glauben von dem Daseyn Gottes aus festen Gründen zu deduciren und der Theologe muß also mit den verschiedenen Beweisarten, die man in der christlichen Kirche für das Daseyn Gottes gebraucht hat, bekannt gemacht werden. Es wurden aber für die Existenz Gottes folgende verschiedene Argumente aufgestellt, und daß ein Gott sey, erwiesen:

1) Aus der Unzertrennlichkeit des Begriffes von Gott von dem menschlichen Bewußtseyn, woraus erhellet, daß

dieser Begriff dem Menschen angeboren sey. Diese Behauptung, daß die Idee Gottes dem Menschen angeboren sey, gieng von den Neuplatonikern zu den Christen über, und Tertullian, Clemens von Alexandrien, Arnobius, Athanasius und Gregor von Nyssa haben sie vorgetragen, und darauf die Gewißheit von der Existenz Gottes gebauet. Auch Johannes von Damascus nahm eine Angebornheit der Idee Gottes an; aber er lehrte: sie wäre durch Schuld des Satan in dem Menschen gänzlich vergraben, und erst durch Hülfe der heiligen Schrift könne sie zum Bewußtseyn gebracht werden.

2) Aus der Übereinstimmung aller Völker in dem Glauben an Gottheiten. So Tertullian, Clemens von Alexandrien, Cyprian.

3) Den physikotheologischen Beweisgrund gebrauchen Theophilus von Antiochien (ad Aut. lib. 1.), Minutius Felix (Oct. c. 17. 18.), Athenagoras (Legat.), Athanasius (c. gent. de incarnat.), Gregor von Nazianz, Theodoretus, Ambrosius, Basilius der Große.

4) Dem moralischen Beweisgrund nähern sich Mehrere dadurch, daß sie die Moralität zur Bedingung der Erkenntniß Gottes machen. So Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien (Strom. lib. V.), Athanasius. Ersterer sagt: die Seele des Menschen gleicht einem Spiegel, welcher erst von allem Schmutze der Sünde gereiniget werden muß, wenn er das Bild Gottes darstellen soll (ad Aut. lib. 1.).

5) Den historischen Beweis aus den Offenbarungen Gottes führt Athanasius (l. c.), Hilarius (de Trinit. l. 3. nr. 20.).

6) Basilius der Große gebraucht den anthropologischen, indem er aus der Structur und Natur des Menschen auf das Daseyn eines Gottes schließt (Hom.),

7) Den ontologischen Beweis tragen Augustinus und Boëthius, jeder auf eigene Art, vor. Augustinus geht von dem Begriffe der höchsten Wahrheit aus, die als etwas Reelles gedacht werden müsse und Gott sey (de lib. arb. lib. II. c. 3—15.). Boëthius legt aber den Begriff des höchsten Gutes zu Grunde, welches in Gott existirend gedacht werden müsse (de consol. phil. lib. 3. praes. 10.).

8) Des kosmologischen Beweises hat sich Diodorus von Tarsus bedient. Er hat von der Endlichkeit und Vergänglichkeit der Welt auf eine unvergängliche und ewige Grundursache zurückgeschlossen (Rab. Bibl C. 223.). Vorher hatte schon Gregor von Nazianz dieses Argument, aber noch nicht so bestimmt, vorgetragen.

§. 262.

Von den Scholastikern bis auf die neuesten Zeiten.

Vergl. W. L. G. v. Eberstein's natürliche Theologie der Scholastiker, nebst Zusätzen über die Wahrheitslehre. Leipzig 1803. 8.

In dem scholastischen Zeitalter beschäftigte man sich viel mit dem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes, aber meistens, um ihn zu widerlegen oder als ungültig darzustellen. Nach der gewöhnlichen Meynung ist dieser ontologische Beweis erst eine Erfindung des scholastischen Zeitalters. Anselmus von Canterbury soll ihn zuerst aufgestellt haben. Die ontologische Beweisart beruht aber überhaupt darauf, daß man von dem a priori festgesetzten Begriff eines höchsten oder vollkommensten Wesens auf die Realität desselben schließt. Nun kann man aber diesen Begriff nach verschiedenen Beziehungen bestimmen, wodurch dieser Beweis im Äusseren eine verschiedene Gestalt gewinnt. In der Sache selbst findet aber keine Verschiedenheit Statt, daher Anselm von Canterbury mit Unrecht für den Erfinder dieses Beweises angesehen wird, da

schon Augustin und Boëthius denselben aufgestellt haben. Anselm stellt übrigens diesen Beweis selbst auf eine verschiedene Weise dar. In seinem Monologium geht er von der Idee des höchsten und vollkommensten Gutes aus, und schließt daraus auf die Existenz des höchsten und vollkommensten Wesens. In seinem Proslogium argumentirt er aber so: In dem reellen Begriffe des höchsten Wesens liegt die Ungedenkbarkeit seines Nichtseyns; folglich muß das höchste Wesen wirklich existiren; denn sonst wäre es das höchste Wesen nicht, weil ein Wesen, dessen Nichtseyn nicht gedacht werden kann, höher ist, als ein solches, dessen Nichtseyn gedacht werden kann. Thomas von Aquino läugnete, daß es für das Daseyn Gottes Beweise a priori gebe; bloß aus seinen Wirkungen, behauptet er, kann Gott erkannt werden. Er verwarf also auch die Meynung von der Angeborenheit der Idee Gottes, und darin stimmten ihm die meisten übrigen Scholastiker bey. Petrus de Alliaco gab nur soviel zu, daß die Vernunft wahrscheinlich machen, aber nicht evident beweisen könne, daß ein Gott sey. Als das scholastische Zeitalter zu Ende war, brach die Reformation aus. Die Verfasser der Formulae concordiae erklärten sich bestimmt für die Angeborenheit der Idee Gottes, setzten aber hinzu, daß diese Idee durch das natürliche Verderben sehr verdunkelt sey. Aber vorher hatte schon Flacius Illyricus diese Meynung verworfen, und Daniel Hofmann und Johann Fabricius folgten ihm in der lutherischen, in der reformirten Kirche aber Julius Cäsar Scaliger, Ludwig Crocius, Johann Pearson, und unter den Unitariern Socinus und alle seine Anhänger, so wie alle remonstrantische Theologen nach. Auch die Philosophen nahmen an dieser Discussion Antheil. Überhaupt genommen hat aber die Lehre von Gott durch die Stifter der neuern philosophischen Schulen von Cartesius bis auf Kant, viel an Klarheit und Gewißheit gewonnen. Cartesius ergriff wieder das ontologische Argument, und bildete es noch mehr aus; daher ihn auch Manche für den eigentlichen Urheber dieses Arguments

vorgeben. Cartesius drückt es also aus: Zu dem Begriff des vollkommensten Wesens gehört auch der Begriff des Seyns, weil ihm sonst eine Vollkommenheit fehlen würde. Folglich muß das vollkommenste Wesen nothwendig als existirend gedacht werden. Cartesius stellt aber auch noch ein anderes Argument auf. Nach seinem philosophischen System ist die Idee von einer unendlichen Substanz eine solche, welche der menschliche Geist nicht von selbst fassen kann, weil er endlich ist. Diese Idee muß er also von einer unendlichen Substanz selbst erhalten haben, folglich muß nothwendiger Weise eine unendliche Substanz, d. h. eine Gottheit existiren. Wolf hob den kosmologischen Beweis wieder hervor, und baute ihn auf den Satz vom zureichenden Grunde. Reimarus trug ihn mit einer ausgebreiteten und tief eindringenden Kenntniß der Natur der Körperwelt vor. Moses Mendelssohn hielt sich, ob er gleich ein Wolfianer war, an das ontologische Argument. Er schloß in seiner Abhandlung über die Evidenz (philos. Schriften Bd. I.) also: Was nicht ist, ist entweder unmöglich, oder bloß möglich. Im letztern Falle ist es zufällig. Das allervollkommenste Wesen kann aber nicht zufällig seyn, es ist also entweder unmöglich, oder wirklich. Allein unmöglich kann es nicht seyn, weil es keinen Widerspruch enthalten kann; es muß also wirklich seyn. In seinen Morgenstunden stellt aber Mendelssohn noch einen andern, ihm eigenen, Beweis auf, nämlich diesen: Alles, was in der Welt ist, ist nicht nur vorstellbar, sondern muß auch wirklich vorgestellt werden. Wenn aber ein Ding vollkommen vorgestellt werden soll, so muß es in seinem Zusammenhange mit allen möglichen Dingen gedacht werden. Dazu wird aber ein unendlicher Verstand erfordert. Wenn wir also eine Welt setzen, so müssen wir auch eine unendliche Intelligenz, d. h. eine Gottheit annehmen, die sich alles in derselben auf das deutlichste vorstellt. Der engländische Philosoph Hume läugnete die Angeborenheit der Idee Gottes, weil man in den neuern Jahrhunderten Völker entdeckt habe, bey welchen sich kein Schatten von Religion finde. Unter diesen Völkern nennt

man vornehmlich die Californier und die Neu-Holländer. Allein Meiners in seiner Geschichte der Religionen Th. I. Abschn. 2. widerspricht nicht nur bei den Californiern und Neu-Holländern, sondern auch bey den andern Völkern, die in Robertson's Geschichte von Amerika, Basler Ausgabe, Theil 2. S. 161 u. 431. genannt sind, daß sie ganz ohne Religion wären. Denn es findet sich doch unter ihnen Gespensterfurcht und Glaube an Zaubereien; dieß setze aber den Glauben an höhere Wesen voraus.

Kant zu Folge ist das Daseyn Gottes, nach den speculativen Beweisarten, bloß eine höchst vernünftige Hypothese. Erst durch den moralischen Glaubensgrund gewinnt die Sache Gewißheit. Es beruhet derselbe auf dem Bewußtseyn und dem Drange eines in uns vorhandenen Sittengesetzes, welches nicht nur die Annahme eines frühesten vollkommensten Gesetzgebers, sondern auch eines allmächtigen Vollziehers desselben und ewigen Weltenlenkers nothwendig macht. Nach dem Bardilischen und Reinholdischen rationalen Realismus setzt alles Denken und Erkennen ein reales Object voraus; die intelligible Welt muß demnach aus der Welt der Objecte abgeleitet werden, und alles Subjective muß daher ein objectives oder reelles Prius haben, und dieses ist Gott. Gruithuisen hat das aristotelisch-dynamische Argument für das Daseyn Gottes in eine Form gegossen, und nennt es das kosmonithiologische. Es besteht in folgenden Sätzen: ohne Kraft kann die Materie der Welt nicht bedungen seyn; wie und wodurch die Materie ihr Daseyn behauptet (durch Kraft und Widerstand), entsteht sie, die Materie ist der Nothwendigkeit unterworfen; die Kraft existirt nicht für sich, wenn die Kraft nicht immer neu ersetzt würde, könnte die Welt nicht fortdauern; die Kraft kann nur durch etwas Freies repräsentirt werden, das absolut frei, dessen Wille Kraft ist, ist der Weltschöpfer und Welterhalter oder Gott. Dieses Argument scheint aber die Ewigkeit der Materie vorauszusetzen. S. Neuer kosmonithiologischer Beweis von der Existenz Gottes von Gruithuisen. Landshut 1812. 8.

§. 263.

Geschichte des Dogma von der Natur Gottes.

Es soll hier die Frage beantwortet werden: welche Vorstellungen sind in der christlichen Kirche über die Natur Gottes herrschend gewesen. Hierüber ist folgendes zu bemerken:

a) Ein großer Theil der alten Kirchenlehrer folgte hierin den Vorstellungen des Plato. Vergl. J. G. A. Oelrichs de doctrina Platonis de Deo christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marb. 1788. 8. Nach der Meynung dieses Philosophen sind alle Begriffe, die wir uns von einem Wesen oder einer Substanz, auch von der besten und edelsten Art, machen, auf Gott nicht anwendbar, um seine wahre Würde und Vollkommenheit auszudrücken. Justinus Martyr (Dial. cum Tr.) versteht dieß von körperlichen Substanzen, und nennt deshalb Gott ἐπεκεινα ὀυσιας, über alles Wesen erhaben, so daß er bloß mit dem Auge des Verstandes beschaut werden kann. In einem höhern Sinne faßte aber diese platonische Vorstellung Theophilus von Antiochien (ad Aut. lib. 1.) Nach ihm kann man Gott auch nicht einmal eine geistige oder intellectuale Substanz beylegen. Denn würde man ihn Vernunft oder Geist und Weisheit oder Kraft nennen, so würde man nicht ihn selbst, oder sein Wesen, sondern nur einige seiner Eigenschaften characterisiren. Nach Minutius Felix (Oct. c. 18.) kann Gott von keines Menschen Sinn erfaßt werden, und wir schätzen ihn nur dann richtig, wenn wir ihn unschätzbar nennen. Nach Clemens von Alexandrien (Strom. V,) können wir von Gott nur erkennen, was er nicht ist, da er nichts von allem dem hat, was andern Dingen gemein ist, weder Gattung noch Art, noch Individuum noch Zahl, weder Substanz noch Accidenz, weder ein Ganzes noch ein Getheiltes ist. Origenes (adu. Cels. VII, 38.) sagt: daß man Gott etwas Höheres als Verstand oder Wesen nennen müsse.

Athanasius (contra gent.), Gregorius von Nazianz (orat. XII.) und andere nennen Gott ebenfalls ὑπερουσιον, über alle Substantialität erhaben, oder ἀνουσιον ein nicht substantielles Wesen. Augustinus will zwar auch die Benennung substantia von Gott nicht gebraucht wissen, weil sie den Begriff von Accidenzien involvire; empfielt aber doch dafür den Ausdruck essentia (de Trin. V, 2.) Der falsche Dionysius Areopagita geht in so fern am weitesten, daß er auf Gott gar nicht einmal das Prädicat des Seyns übergetragen wissen will, und in einem relativen Nichtseyn, d. h. in einem Seyn, wie die übrigen existirenden Dinge nicht sind, die höchste Vollkommenheit Gottes findet. Mit dem Allen wollte man den Begriff der Unräumlichkeit oder Unermeßlichkeit (immensitas) Gottes ausdrücken, daher auch die griechischen Väter Gott ἀχωρητος, ein keinen Raum einnehmendes, oder ἀπεριγραπτος ein unbegrenztes Wesen nennen. Vergl. die Geschichte der Lehre von der Unermeßlichkeit und Allgenwart Gottes. Leipzig 1785. 8. Alle diese Vorstellungen vereinigen sich also in dem Puncte, daß Gottes Natur und Wesen unerforschlich, unerkennbar und unvergleichlich sey.

b) Demohngeachtet herrschten in der christlichen Kirche bey und neben diesen Verstellungen doch sehr materielle Begriffe von der Natur Gottes. Tertullian leitete aus seinem Axiom, daß nichts unkörperlich sey, als das was nicht ist, den Satz ab: daß Gott ein Körper, nur eigener Art, sey, ob er gleich ein Geist ist (ad Prax. c. 7.) Auch Novatian (de Trin. §. 6.) trägt auf Gott Körperlichkeit, aber von einer grenzenlosen und unermeßlichen Art über. Überhaupt haben die meisten Kirchenväter materielle Begriffe von Gott gehabt, weil ihnen der Begriff einer absoluten Geistigkeit fremd war. Bloß die alexandrinischen Kirchenlehrer machen eine Ausnahme. Clemens von Alexandrien und Origenes bestreiten sehr eifrig die Meynung, als ob Gott etwas Ausdehnbares, d. h. ein materieller Stoff sey. Aber die meisten

andern Kirchenväter dachten sich Gott als ein Wesen von grenzenloser Ausdehnung, das die Welt ringsumher umgebe und zugleich durchdringe. Daher konnten Theophilus von Antiochien und Arnobius sagen: Gott sey der Raum oder Ort der ganzen Welt. Denn nach dieser Vorstellungsart ist Gott ein unermeßliches Expansum, ausserhalb dessen es keinen Raum mehr giebt, und innerhalb dessen alles existiren muß. So materiell dachte man also von Gott. Am weitesten gieng aber vor allen Audäus oder Audius, ein Syrer, im vierten Jahrhundert, welcher sich ganz zu dem Anthropomorphismus bekannt hat, weswegen auch seine Anhänger, die Audianer, Anthropomorphiten genannt worden sind. Sie stützten ihre Meynung auf die Bibel, in welcher Gott so oft menschliche Gliedmassen beygelegt wären, und das nämliche thaten auch am Ende des vierten Jahrhunderts die unruhigen Mönche in Ägypten, welche mit großer Dreistigkeit darauf bestanden, daß Gott, wenn die Bibel nicht umgestoßen werden sollte, menschliche Gestalt, Glieder und Veränderungen beygemessen werden müßten. In den neuern Jahrhunderten haben Forbesius, Hobbes und Priestley die Körperlichkeit Gottes behauptet, weil die beyden letzten die Möglichkeit aller einfachen Substanzen geläugnet hatten.

c) Die Scholastiker hielten fest über der Immaterialität Gottes, und hielten den menschlichen Geist nur in so fern einiger, obgleich keineswegs erschöpfender, Erkenntniß Gottes fähig, als er selbst ein immaterielles und einfaches Wesen ist. Sie lehrten daher, daß Gott mehr mit dem Glauben, als mit dem Verstande erkannt werden könne. Die Mystiker traten von dem Wege der Verstandesspeculation ab, und suchten Gott mehr durch Empfindung und Gefühl im Innern zu erfassen, wobey sie freylich immer in dem Umkreise des Anthropomorphismus festgehalten werden mußten. Die Dogmatiker der letzten Jahrhunderte gehen alle von der Bemerkung aus, daß Gott nach seiner Natur an sich unerkennbar sey,

daß wir keine anschauliche, intuitive Erkenntniß von ihm, sondern nur eine ontologische Erkenntniß, d. h. eine solche Erkenntniß von ihm haben können, die aus der Beziehung anderer Dinge auf ihn entsteht. Sie ist aber auf dreyerley Art, wie schon die Scholastiker bemerkt haben, erwerbbar: a) via eminentiae oder *κατα σχεσιν*, d. h. dadurch, daß wir die Vollkommenheiten, die wir an andern Dingen wahrnehmen, auf Gott in einem unendlichen Maaße übertragen; b) via negationis oder *ἐξ ἀφαιρεσεως*, d. h. daß wir alle Unvollkommenheiten, die wir an andern Dingen wahrnehmen, von Gott entfernen; und c) via causalitatis oder *κατα φυσιν*, d. h. daß wir in Gott diejenigen Vollkommenheiten annehmen, welche die Hervorbringung und Erhaltung des Universums voraussetzt. Leibnitz, Wolf und Kant haben Gott für ein, von der Welt verschiedenes immaterielles Wesen gehalten; dagegen behauptete aber Fichte: Gott sey gar kein Object eines Begriffes, sondern bloß einer intellectuellen Anschauung oder eines Gesichts. Im ersten Falle würde er aufhören, Gott oder unendlich zu seyn, er sey keine Substanz, denn sonst würde er ein sinnliches Object seyn; er habe keine Persönlichkeit, er dürfe nicht als Austheiler der Glückseeligkeit betrachtet werden, denn es gebe keine Glückseeligkeit, und es sey unter seiner Würde, eine solche auszutheilen; man dürfe ihm keine Existenz zuschreiben, welche immer ein sinnlicher Begriff sey; er sey die moralische Weltordnung, von welcher man gar keinen Grund anzunehmen brauche; dieser Gott werde von dem Ich geweckt, sey nur in unserm moralischen Bewußtseyn und unabhängig von demselben nicht vorhanden. Ganz offenbar spricht also Fichte der Gottheit Individualität und Selbstständigkeit ab, und sie ist nach seiner Lehre weiter nichts, als der Organismus der Welt in dem menschlichen Bewußtseyn. Zwar hielt er sie mit der Welt, wie sie da vor uns steht, nicht für Eins; aber demohngeachtet bleibt seine Theologie pantheistisch. Das gilt auch von der Schelling'schen Gotteslehre. Schelling nimmt ein Absolutes an; dieses muß Eins seyn, und

besteht in dem unendlichen Denken. Eben deswegen enthält es aber, ob es gleich Eins ist, eine unendliche Mannichfaltigkeit. Diese Mannichfaltigkeit ist nämlich das im unendlichen Denken Gedachte, und beyde sind von einander nicht verschieden. Das Gedachte ist das, was man gewöhnlich die Welt oder das Universum nennt, und dasselbe ist weder ein ewiger noch ein geschaffener, von dem Denken verschiedener, Stoff (Materie). Denn in dem Absoluten ist alles Eins, und ausser demselben ist nichts; folglich ist Gott nicht ein persönliches, von dem Universum verschiedenes, Wesen, sondern er ist Eins mit demselben. Diese Theorie beruht also auf einer vollkommenen Identität Gottes und der Welt, und ist vollkommen pantheistisch, ob sich gleich Schelling, so wie auch Fichte, von dem rohen Pantheismus dadurch entfernt, daß er die Welt oder das Universum bloß für ein Product unseres Denkens oder Vorstellens, und also bloß für ideal hält.

§. 264.

Geschichte des Dogma von der Einheit Gottes.

So wie das Christenthum in ein polemisches Verhältniß mit dem Heidenthum kam, so mußte die Einheit Gottes bewiesen werden. Denn die Vertheidiger und Beschützer des Heidenthums suchten gegen die Lehren des Christenthums nicht nur den Polytheismus aufrecht zu erhalten, sondern sie beschuldigten auch die Christen, daß sie Atheisten wären. Dieser Vorwurf ist aber bloß so zu verstehen: weil die Christen behaupteten, die von den Heiden verehrten Götter wären Undinge, die bloß in der Einbildung abergläubischer Menschen als etwas Wirkliches erschienen, so schloßen die Heiden, daß sie an gar keinen Gott glaubten, sondern ἀθεοι wären. Das war nun sehr leicht, diesen Fehlschluß zu widerlegen, und Justinus Martyr, Athenagoras, Tertullianus und andere haben es gethan, vergl. Adam Rechenberg de Atheismo Christianis olim a Gentilibus objecto, in s. Exercitatt. T. II. S. 192 ff.

Mehr Mühe machte es aber, gegen die Vertheidiger des Polytheismus die Einheit Gottes zu beweisen. Der Satz, den man beweisen mußte, und zu beweisen suchte, war der: es ist nur ein Einziger Gott, der Gott Jehovah des alten Testaments, und dieser ist schon die Grundursache aller Dinge, und der alleinige Beherrscher und Regierer der Welt. Dieß letztere faßte man hauptsächlich ins Auge, und daher ist es gekommen, daß die alten Kirchenlehrer die Einheit Gottes, die μοναρχια Θεου genannt haben. Eben deswegen wurde auch die Vielgötterey πολυαρχια genannt, was schon der Jude Philo von Alexandrien gethan hat.

Es waren aber mehrerley Gründe, aus welchen die ältern Kirchenväter die Einheit Gottes bewiesen haben:

1) Aus dem Begriffe des allervollkommensten Wesens, welches keine Mehrheit Gottes zulasse, haben sie Minutius Felix, Cyprianus, Gregorius von Nyssa, und späterhin auch Boëthius bewiesen.

2) Ein anderes Argument wurde aus der Harmonie der mannichfaltigen Theile der Welt zu Einem Zwecke abgeleitet. Denn diese Harmonie führt, wie Origenes sagt und Lactantius, Athanasius und Ambrosius gleichfalls behaupten, auf die Einheit des Urhebers der Welt.

3) Aus dem Begriffe der Unermeßlichkeit, die von der Idee eines höchsten und vollkommensten Wesens unzertrennlich sey, und alle Mehrheit ausschließe, beweiset die Einheit Gottes Athenagoras.

4) Den historischen Beweis aus den Schriften des alten und neuen Testaments gebrauchen Irenäus und Origenes.

Gegen diese Beweise wendeten aber die Vertheidiger des Polytheismus den Christen ein, daß sie doch selbst an mehr als einen Gott glaubten. In den drey

ersten Jahrhunderten, und bis über die Mitte des vierten Jahrhunderts, in welchem Zeitpuncte zwar schon das Dogma von der Gottheit Christi festgestellt, aber das von der Gottheit des heiligen Geistes noch nicht ausgebildet war, mußten die Christen bisweilen den Vorwurf hören, daß sie an zwey Götter glauben. Sie mußten also beweisen, daß sie keine Dyotheisten wären. Dieß thut Lactantius auf folgende Art; er sagt: wir nennen zwar den Vater Gott, und den Sohn Gott; aber sie sind nicht zwey Götter, sondern nur Ein Gott, weil sie Eine Substanz ausmachen. Der Vater kann nicht getrennt von dem Sohne, und der Sohn nicht getrennt von dem Vater gedacht werden, so wenig als man eine Quelle getrennt von dem Bache, der von ihr ausfließt, und die Sonne getrennt von den Strahlen, welche von ihr ausströmen, denken kann. Die Hauptidee, welche in dieser Argumentation liegt, ist also die: daß der Vater der Urgrund sey, und daß der Sohn, der von demselben ausgehe, von demselben nicht abzusondern, und deshalb mit ihm Eines sey. Bey dieser Erklärung der Sache sind auch die folgenden Vertheidiger der Einheit Gottes gegen die Beschuldigung des Tritheismus geblieben, welchen man den Christen vorgeworfen hat. Denn nachdem auch das Dogma von der Gottheit des heiligen Geistes festgestellt war, so mußten nun die Christen bisweilen den Vorwurf hören, daß sie Tritheisten wären.

Bald erhob sich aber in der Mitte der christlichen Kirche selbst eine Parthey, welche solche Sätze vortrug, daß sie selbst von den katholischen Christen Tritheiten, ja einige sogar Tetratheiten gescholten wurden. Die monophysitischen Streitigkeiten brachten nämlich einige in der Verlegenheit, zur Bezeichnung des Verhältnisses des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo einen richtigen Ausdruck zu wählen,, auf den Abweg, daß sie Äusserungen thaten, welche man als Tritheismus oder Tetratheismus wo nicht auslegen mußte, doch aber auslegen konnte.

Johannes Ascusnages, ein Monophysite und Lehrer der Philosophie zu Constantinopel unter dem Kaiser Justinianus, wurde einmal von diesem Kaiser befragt: was eigentlich seine Vorstellungsart von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo sey? Er erwiederte: er bekenne Eine Natur des Menschgewordenen Logos, aber in der Dreyeinigkeit zähle er, nach der Zahl der drey Personen, drey Naturen und drey Gottheiten. Über diese Äusserung wurde er zwar vom Kaiser des Landes verwiesen; aber seiner Meynung pflichteten demohngeachtet Andere bey, und pflanzten sie fort. Unter ihnen erklärte sich am lautesten für sie Johannes Philoponus, Lehrer der Philosophie zu Alexandrien, am Ende des 6ten Jahrhunderts. Dieser wird daher auch gewöhnlich für den Stifter der Tritheiten Secte ausgegeben; vergl. Scharfenberg de Johanne Philopono Tritheismi defensore Lips. 1768. 4., wieder abgedruckt in Velthusens ꝛc. Commentatt. theol. V. 1. Nach dem katholischen Lehrbegriffe wurde nur Eine *ὀυσια* oder *φυσις*, nur Ein Wesen oder Eine Natur Gottes: dagegen aber drey *ὑποςασεις*, drey Personen der Gottheit gelehrt. Johannes Philoponus behauptete aber, man könne eben sowohl drey *ὀυσιαι* und drey *φυσεις* in Gott lehren als drey *ὑποστασεις*. Ob er nun gleich zwar allen dreyen ein gemeinschaftliches Wesen (*μιαν κοινην ὀυσιαν*) beylegte: so glaubte man doch, daß er den Tritheismus lehre, weil er jeder Person eine abgesonderte Gottheit beylegt, und sie daher *μερικας ὀυσιας*, Particularwesen, *ἰδικας θεοτητας* eigene Gottheiten und *ἰδικας φυσεις* eigene Naturen genannt hat. Philoponus nahm also wohl im Verhältniß der drey Personen zu einander eine Gattungseinheit (vnitas generica oder specifica) aber keine Zahleinheit (vnitas numerica) an, und dieß war freylich eine Abweichung von dem katholischen Lehrbegriffe, und verdiente den Vorwurf des Tritheismus, obgleich nicht in ganz vollkommenem Sinne. Johannes Philoponus bekam viele Gegner, und unter denselben ist der merkwürdigste Damianus,

monophysitischer Patriarch zu Alexandrien. Er kam in dem Bestreben, den Philoponus zu widerlegen, selbst auf eine irrige Vorstellungsart. Er nannte zwar die drey Personen nur ὑποστασεις; um aber die allen drey Personen gemeinschaftliche ὀυσια oder φυσις nicht mit Philoponus zu einem bloßen abstrahirten Gattungsbegriff zu machen, so schrieb er ihr eine eigene Subsistenz, eine eigene ὑπαρξις zu, und nannte sie sogar in concreto κοινον Θεον oder auch Θεον ἐνυπαρκτον, den Gott, in welchem die drey Personen ihre individuelle Substanz haben. Diese Vorstellungsart ist also mit derjenigen verwandt, welche späterhin diejenigen Scholastiker hatten, welche die Dreyeinigkeit nach den Grundsätzen des Realismus erklärten. Auch Damianus bekam Anhänger, welche theils Damianiten, theils Tetratheiten genannt wurden, weil sie den Worten nach vier Götter lehrten. Sie haben sich aber bald verloren, und die Lehre von der Einheit Gottes wurde im strengsten Sinne von allen Christen gelehrt. Im siebenten Jahrhunderte trat aber Muhamed mit der Beschuldigung auf, daß schon nach dem katholischen Lehrbegriff die Einheit Gottes aufgehoben werde, weil man dem einzigen Gott einen Collegen an seinem Sohne Jesus Christus beylege. Diese, aus Misverstand entstandene, Behauptung konnten aber Johannes von Damascus und andere Apologeten des Christenthums gegen den Islam leicht widerlegen. Im scholastischen Zeitalter schien die Lehre von der Einheit Gottes dadurch gefährdet zu werden, daß einige Scholastiker, die dem Realismus beypflichteten, das Wesen oder die Substanz Gottes, welche allen drey Personen gemeinschaftlich ist, für etwas besonders Existirendes hielten. Allein die darüber erregten Streitigkeiten legten sich bald wieder. Seitdem durch Anselmus von Canterbury der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes mehr in Gebrauch gekommen war, ließ sich gegen das Dogma von der Einheit Gottes nichts Erhebliches mehr vorbringen. Denn wenn auch nicht Alle dieses Argument für gültig erklärten, so mußte doch das zugegeben werden, daß Gott das allervollkommenste Wesen

sey, und als solches kann er nur einmal vorhanden seyn. Der Engländer Sherloc im verflossenen Jahrhunderte, der aufs Neue den Tritheismus predigte, sah sich daher genöthiget, in dem Vater, Sohn und Geist drey allervollkommenste Wesen anzunehmen, die jedoch durch ihre vollkommenste moralische Zusammenstimmung eine Einheit des Willens und der Wirkung ausmachten.

§. 265.

Geschichte des Dogma von den Eigenschaften Gottes überhaupt.

Die griechischen Kirchenväter nannten die Eigenschaften Gottes *αξιαι*, *αξιωματα* und *νοηματα*; die lateinischen Väter aber virtutes, attributa, proprietates und perfectiones.

Die Scholastiker haben angefangen, über die einzelnen Eigenschaften Gottes, die man bis dahin größtentheils bloß nach der populären Methode der Bibel darzustellen gewohnt war, zu philosophiren und sich die Mühe gegeben, dieselben in ein ordentliches System zu bringen. Albert der Große machte den ersten Versuch, alle Eigenschaften Gottes aus dem Begriffe der ersten nothwendigen Ursache systematisch abzuleiten. Andere wählten andere Standpuncte, von denen sie ausgiengen. Dieß hat denn die Veranlassung zu den verschiedenen Eintheilungsarten der göttlichen Eigenschaften gegeben, worüber Folgendes bemerkt werden muß:

a) Die Eigenschaften Gottes beziehen sich entweder auf seine Substanz, oder auf seinen Verstand und Willen; jene heissen daher attributa naturalia, physicalia, z. E. Allmacht, und diese moralia, z. E. Güte.

b) Die Eigenschaften Gottes legen ihm entweder eine Vollkommenheit bey, oder sie entfernen von ihm eine Unvollkommenheit. Jene heissen *καταφατικα*, positiua seu affirmatiua, z. B. Heiligkeit; diese aber *ἀποφατικα*, *ἀφαιρετικα*, negatiua, z. B. Unveränderlichkeit.

c) Die Eigenschaften Gottes kommen entweder seinem Wesen an sich und ausser allem Verhältnisse zu andern Dingen zu, oder sie kommen ihm nur im Verhältnisse zu andern Dingen zu. Jene heissen absoluta, z. B. Einfachheit; diese aber relatiua, z. B. Allmacht.

d) Die Eigenschaften Gottes stehen mit der Welt entweder im Verhältnisse der Wirkung, oder nicht in demselben. Jene heissen ἐνεργητίκα, operatiua, oder auch transeuntia, z. B. Allmacht; diese aber ἀνεργητικα, quiescentia, oder auch immanentia, z. B. Unermeßlichkeit.

e) Die Eigenschaften Gottes enthalten entweder zum Theil den Grund von den übrigen, oder sie sind von jenen abgeleitet. Jene heissen primitiua, z. B. Verstand; diese aber deriuata, z. B. Allwissenheit.

f) Die Eigenschaften Gottes kommen ihm entweder ganz ausschließlich alleine zu, oder sie können auch im niedrigern Grade in andern Dingen vorhanden seyn. Jene heissen incommunicabilia, z. B. Unermeßlichkeit; diese aber communicabilia, z. B. Weisheit, Güte.

g) Die Eigenschaften Gottes kommen ihm entweder im eigentlichen oder im uneigentlichen Sinne zu. Jene heissen propria, z. B. Allwissenheit; diese aber tropica oder metaphorica, und diese Klasse bezieht sich bloß auf die tropischen Ausdrücke, in welchen in der Bibel von Gott, z. B. von seiner Vaterliebe, seiner Wachsamkeit rc. geredet wird.

h) Die Eigenschaften Gottes können betrachtet werden entweder im Verhältnisse zur Welt überhaupt, oder im Verhältniß zur moralischen und physischen Welt insonderheit. Im Verhältnisse zur Welt überhaupt kommen Gott folgende Eigenschaften zu: a) Unendlichkeit, b) Einfachheit, c) Unveränderlichkeit, d) Ursprünglichkeit, e) Allzulänglichkeit, und f) absolute

Nothwendigkeit. Im Verhältnisse zur physischen Welt kommen aber Gott zu: a) Allwissenheit, b) Allmacht, beyde zusammengenommen Allkenntlichkeit, c) Allgegenwart, d) Ewigkeit. Im Verhältnisse zur moralischen Welt endlich muß ihm beygelegt werden: a) Unverletzlichkeit (sacrosanctitas), b) Allgütigkeit, c) Allgerechtigkeit, beyde zusammengenommen moralische Weisheit, d) Heiligkeit und e) Seeligkeit. Vgl. Versuch einer systematischen Übersicht der göttlichen Eigenschaften, in Scherer's Schriftforscher 1ster Band 2tes St. S. 296 ff.

§. 266.

Geschichte des Dogma von der Allwissenheit Gottes.

Daß Gott alle Dinge, auch die zufälligen, kenne, wurde von jeher in der christlichen Kirche gelehrt; aber erst durch die Prädestinationslehre wurde man auf die weitere Behauptung geführt, daß Gott selbst die möglichen, aber nicht zur Wirklichkeit gekommenen, Dinge kenne. Schon Augustin (de dono perseuerant.) äusserte diesen Gedanken, und nach seiner Zeit wurde man in dieser Meinung immer stärker befestiget. Man glaubte nämlich darin den Weg gefunden zu haben, auf welchem man der harten augustinischen Prädestinationslehre einen mildern Sinn geben könnte. Dieser zu Folge bestimmt Gott einen Theil der Menschheit zur Seeligkeit, und den andern zur Verdammniß, ohne alle Rücksicht auf ihr Thun und Verhalten. Wenn man nun aber annimmt, daß Gott auch alle möglichen, obgleich nicht zur Wirklichkeit kommenden, Dinge kenne, so ließ sich eine Prädestination behaupten, ohne die göttliche Gerechtigkeit im geringsten zu beeinträchtigen. Gott weiß, daß ein jeder Mensch, wenn er in diese oder jene Lage kommen würde, so oder so handeln würde; darauf gründet sich nun sein Beschluß der Erwählung und der Verwerfung, und er handelt gegen keinen einzigen Menschen ungerecht, den er zur Verdammniß bestimmt hat; denn er weiß, daß sie im Stande völliger Freiheit, welche

sie aber durch die Sünde Adams verloren haben, so gehandelt haben würden, daß ihre Verdammung die natürliche Folge davon gewesen wäre. Die Scholastiker stritten sich über zwei verschiedene Fragen, welche das Dogma von der Allwissenheit Gottes betrafen: Ob die Vorherkenntniß, welche Gott von allen Dingen hat, ewig ist, oder erst mit der Existenz der Dinge anfängt? Einige behaupteten die Ewigkeit derselben, weil in Gott nichts seyn könne, als was ewig ist. Andere behaupteten das Gegentheil, weil die Vorherkenntniß aller Dinge ein Verhältniß Gottes zu seinen Geschöpfen ist. Alexander von Hales stellte eine dritte Meynung auf. Er machte die Präscienz Gottes zwar anfangslos, aber gab ihr mit dem Aufhören der Dinge, künftig zu seyn, ein Ende. Das ist aber ein bloßes Sophisma. Die zweite Frage war die: ist die Vorherkenntniß Gottes von den Dingen die Ursache derselben? Alexander bejaht die Frage mit Einschränkung auf die bloß guten Dinge, mit Ausnahme der bösen. Die Frage: ob durch das Vorherwissen Gottes die Handlungen der Menschen nicht nothwendig werden, verneinen Anselmus und Alexander, weil Gott bloß voraussieht, daß der freie Wille der Menschen in seinem Thun kein Hinderniß finden werde. Diese Vorstellungen waren längst im Gange, als der spanische Jesuit Ludwig Molina von ihnen veranlaßt wurde, der Lehre von der Allwissenheit Gottes eine neue Eintheilung zu geben. Er theilt sie in seinem im Jahr 1588. herausgegebenen Buche De concordia prouidentiae et gratiae diuinae cum libero arbitrio hominis ein:

1) in scientia Dei naturalis vel necessaria, welche Gott haben muß, indem sie sich auf Gott selbst und auf alles bezieht, worauf sich die göttliche Macht entweder unmittelbar oder mittelbar erstreckt; sie befaßt also die Kenntniß seiner selbst und die Kenntniß aller absolut möglichen Dinge.

2) Scientia libera, wenn Gott nach der freyen Handlung seines Willens ganz uneingeschränkt und bestimmt aus allen zufälligen Verbindungen erkennet, was wirklich

geschehen wird. Sie erstreckt sich also über alle zufälligen wirklichen Dinge.

3) Scientia media, wenn Gott voraussieht, was irgend ein frey handelndes Wesen unter gewissen Umständen, wenn sie eingetreten wären, gethan haben würde (futuribile nannte man das nach den dogmatischen Terminologie). Diese Art der Kenntniß steht zwischen der naturalis und libera gleichsam in der Mitte, und deßwegen hat sie von Molina diesen Namen erhalten.

Diese neue Eintheilungsart gefiel den Theologen so sehr, daß sie sich bis auf unsere Tage in den Dogmatiken fortgepflanzt hat. Einige nannten aber die scientia naturalis auch scientia simplicis intelligentiae, welche alle nothwendigen und möglichen Dinge begreift und von Gott, als der höchsten Intelligenz, schlechterdings unzertrennlich ist. Auch hat man oft Gottes Kenntniß seiner selbst von der scientia naturalis abgesondert und sie Dei cognitio naturalis genannt. Eben so wird die scientia libera von Einigen auch scientia visionis genannt, weil sie sich gleichsam auf den Anblick der Wirklichkeit gründet. Endlich haben auch Manche die scientia media lieber scientia conditionata oder scientia de futuro conditionato nennen wollen und sie nur für eine Art oder für einen Theil der scientia naturalis gehalten, und aus diesem Grunde die scientia media für einerlei mit der scientia simplicis intelligentiae ausgegeben und auch so genannt, weil sie Dinge betrifft, die niemals zur Wirklichkeit gelangen, indem die Bedingungen niemals erfüllt werden, und die also immer Gegenstände des bloßen Wissens bleiben.

§. 267.

Geschichte des Dogma von dem Willen Gottes.

Vergl. J. L. Hottinger, Exercitatio de voluntate Dei antecedente et consequente in seiner Historia doctrinae de praedestinatione. Tig. 1724.

Seitdem durch Augustinus die Prädestinationslehre aufgestellt ward, wurden allerley Wege versucht, nicht sowohl durch nähere und genauere Bestimmung des Dogma von dem Vorherwissen Gottes, als auch durch eine bestimmtere Exposition der Lehre von dem Willen Gottes, diesem Dogma eine gefälligere Gestalt abzugewinnen.

Schon Chrysostomus unterscheidet voluntatem Dei primam et secundam. Unter jener versteht er den Willensvorsatz Gottes, alle Menschen ohne Unterschied seelig zu machen. Unter der voluntas Dei secunda aber den besonderen Beschluß Gottes, nur diejenigen der ewigen Seeligkeit theilhaftig zu machen, welche sich derselben würdig bezeigen. In dem nämlichen Sinne unterscheidet dann Johann von Damaskus Gottes θελημα προηγουμενον und dessen θελημα ἑπομενον, d. h. voluntatem Dei antecedentem et consequentem. Jene nennt Anselm von Canterbury voluntatem misericordiae, welche darin besteht, daß Gott die ewige Beglückung aller Menschen will; und die voluntas justitiae besteht darin, daß er nach seiner Vorherbestimmung nur diejenigen der ewigen Seeligkeit theilhaftig erklärt, welche nach den Gesetzen der Gerechtigkeit derselben würdig sind.

Die nachfolgenden Scholastiker haben sich in viele einzelne starke Untersuchungen über den Willen Gottes verirrt, wovon nur Folgendes allein wissenswürdig ist: Einige Scholastiker behaupteten, man könne Gott zwar keinen Willen beylegen, weil sein Wesen schon selbst sein Wille sey; Alexander von Hales antwortete aber: der Ausdruck Wille, von Gott gebraucht, bezeichnet eine Wirkung in der Schöpfung. Ohne an die Schöpfung zu denken, läßt sich also allerdings in Gott kein Wille annehmen; aber wird Gott im Verhältnisse zu seinen Geschöpfen gedacht, so muß ihm allerdings ein Wille zugeschrieben werden. Ferner theilten die Scholastiker den Willen Gottes ein in voluntatem beneplaciti und in voluntatem signi. Unter jenem verstanden sie das, was Gott wirklich und im Ernste will, daher späterhin manche

Dogmatiker, welche diese scholastische Eintheilung annahmen, diese voluntas Dei beneplaciti auch voluntas Dei seria genannt haben. Unter der voluntas Dei signi verstanden die Scholastiker solche Äusserungen Gottes in der heiligen Schrift, in welchen er etwas zu wollen scheint, aber in der That nicht will. Späterhin wurde diese auch voluntas Dei non seria geheissen. Diese Unterscheidung und Eintheilung des Willens Gottes führte die Scholastiker auf die Frage: ob auch die voluntas Dei beneplaciti jeder Zeit erfüllt werde? Einige Scholastiker läugneten dieses, weil Gott offenbar wolle, daß alle Menschen ewig seelig werden sollen, was aber selbst nach Aussage der heiligen Schrift nicht geschehe.

Petrus Lombardus gieng aber von dieser Vorstellungsart ab, indem er behauptete: Gott wolle die ewige Seeligkeit aller Menschen nicht nach seiner voluntas beneplaciti, sondern nur nach seiner voluntas signi. Späterhin theilten daher die Dogmatiker den Willen Gottes auch ein in efficacem und non efficacem, welchen letztern sie auch voluntatem simplicis volitionis nannten, weil es bey ihm bloß beym geäusserten Willen blieb.

Calvin mußte bey seiner Anhänglichkeit an die Augustinische unbedingte Gnadenwahl consequenter Weise die voluntatem Dei antecedentem verwerfen. Die Theologen unserer Kirche haben aber die voluntatem Dei antecedentem standhaft behauptet, und deswegen unterscheidet man noch heut zu Tage in der kirchlichen Dogmatik die voluntas Dei antecedens, welche man auch voluntas primitiua nennt, und die voluntas consequens, welche man auch voluntas finalis seu decretaria nennt. Indessen hat man den Begriff von beyden etwas verändert. Unter dem vorhergehenden Willen Gottes versteht man die Zuneigung Gottes zu allem, auch dem bloß möglichen, Guten; unter dem nachfolgenden Willen Gottes aber seine Zuneigung zu dem Guten, das zur Wirklichkeit gelangt, und auf diese letztere schränkt man nun seinen vorher bestimmenden Rathschluß zur ewigen Beglückung ein.

§. 268.

Geschichte der Trinitätslehre.

Litteratur.

Cotta Historia dogmatis de S. Trinitate, in Gerhardi Loc. theoll. Tom. III. S. 324 ff.

J. E. Chr. Schmidt's Bemerkungen zur ältesten Geschichte des Dogma von der Trinität, in seiner Bibliothek für Kritik rc. Bd. II. St. 2. S. 237 ff.

Cölestin Keppler: der Glaube der Kirche an die göttliche Dreyeinigkeit; in Frint's theologischer Zeitschrift, Jahrg. 8. Bd. II. S. 195—325. Wien 1820. 8.

L. A. Dieffenbach's Bemerkungen über die Entstehung der Lehre von der Dreyeinigkeit, in Henke's Museum rc. Bd. III. St. 2. S. 330 ff.

Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, oder Untersuchung über den Einfluß der platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre, übersetzt von Löffler, mit einer kurzen Darstellung der Entstehungsart der Dreyeinigkeitslehre von Jesu bis auf die Nicänische Kirchenversammlung von demselben. 2te Aufl. Züllichau 1792. 8.

Burscher doctrina publica ecclesiae christianae post Apostolos de Deo trinuno et de Jesu Christi persona. Lips. 1780. Ins Deutsche übersetzt 1781. 8.

Woher wohl die Vorstellung von einer persönlichen Pluralität in der göttlichen Natur entstanden seyn möge? Im Monthly Magazine, Auszugsweise in Gabler's neuestem theologischen Journal, Bd. III. S. 327 ff.

§. 269.

Onomatologie und Eintheilung.

Das Wort τριας, welchem das lateinische trinitas nachgebildet ist, gebraucht zuerst Theophilus von Antiochien (ad Aut. §. 15.). Übrigens haben die Dogmatiker bemerkt, daß man von einer τριας, trinitas oder Drey=

Dreyheit in Gott rede a) nicht respectu substantiae seu essentiae, welche der Zahl nach nur Einheit sey, b) nicht respectu idiomatum essentialium, weil diese bey allen dreyen Personen dieselben seyen, c) nicht respectu generis vel speciei, weil sich in Gott keine Gattung und keine Art finde, sondern d) respectu trium ὑπαρξεως τροπων, d. h. in Hinsicht der drey Subsistenzarten der drey Personen in dem Einigen göttlichen Wesen, welche, wie unten weiter gezeigt werden wird, bey dem Vater die αγεννησια, bey dem Sohne die γεννησια, und bey dem heiligen Geiste die εκπορευσις ist. Nach der gegenwärtigen Gestalt des kirchlichen Lehrbegriffes machen diese drey: Vater, Sohn und Geist der Zahl nach nur Ein Wesen aus, und dieß nennt man die numerische Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes. In den ersten vier Jahrhunderten nahm man aber nur eine Gleichartigkeit zwischen Vater, Sohn und Geist an, d. h. man betrachtete sie für drey besonders existirende Wesen von der nämlichen Natur und Gattung, und dieß nennt man die generische Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes. Seit Tertullians Zeit nennt man sie Personen, und auch in der griechischen Kirche wurden sie oft προσωπα genannt, welches eben das heißt. Doch war den Griechen dieser Ausdruck zu unbestimmt und sie nannten daher Vater, Sohn und Geist lieber drey für sich bestehende Personen. Weit gebräuchlicher war aber unter den Griechen das Wort ὑποστασις, womit sie seit Origenes, der es zum ersten Male gethan hat, die individuellen Eigenthümlichkeiten des Vaters, Sohnes und Geistes bezeichneten, und daher von drey Hypostasen und nur Einer ουσια, Substanz, oder Einer αρχη, einem αιτιον, Einem Grundwesen sprachen.

Übrigens sondert sich die Geschichte der Trinitätslehre in die allgemeine und in die besondere ab; in der zweyten werden die Lehren von dem Vater, Sohne und heiligen Geiste einzeln erzählt. In der allgemeinen Geschichte der Trinitätslehre machen Origenes, das zweyte

allgemeine Concilium und Augustinus Epoche, und hiernach zertheilt sich dieselbe in drey Perioden.

§. 270.

Allgemeine Geschichte der Trinitätslehre.

Erste Periode.

Von dem Ende des apostolischen Zeitalters bis auf Origenes.

Es ist eben so gewiß, daß die Lehre von dem Vater, Sohn und Geist in den neutestamentlichen Schriften enthalten ist: als es gewiß ist, daß sie auch in der mündlichen Lehrüberlieferung, woraus man in den ersten Jahrhunderten hauptsächlich schöpfte, enthalten war. Ohne untersuchen zu dürfen, ob in dem N. T. unter Vater, Sohn und Geist nur drey Wirkungs- oder Offenbarungsarten Gottes verstanden werden, und also das ganze Dogma bloß eine Personification sey, oder ob sie als drey persönliche Subjecte dargestellt werden, ist es bloß das Geschäft der Geschichte, anzugeben, wie, sichern Zeugnissen zu Folge die Christen der zunächstfolgenden Zeit diese Lehre aufgefaßt haben. Der erste, der davon spricht, ist Justinus M., welcher sich also ausdrückt: wir Christen verehren den wahren Gott, den Schöpfer aller Dinge, den Sohn Gottes Jesum Christum, welchem wir die zweyte Stelle anweisen, und den prophetischen Geist, welchen wir in die dritte Stelle setzen (Apol. maj. §. 6. 15.). Da in dieser Äusserung Vater, Sohn und Geist gleichsam örtlich von einander unterschieden werden: so muß man um so mehr glauben, Justin habe sie für etwas für sich selbst Bestehendes gehalten, da er anderwärts erklärt, der Sohn oder Logos sey von dem Vater nach der Zahl verschieden (ἕτερος ἀριϑμῷ).

Theophilus von Antiochien spricht von der Trias oder Dreiheit Gottes, seinem Logos und seiner Weisheit, als drey Gegenständen der Verehrung der Christen (ad Aut. II. §. 15.). Der heilige Geist wird hier, wie Theophilus auch anderwärts thut (I. §. 10.),

Weisheit genannt, welches man auf verschiedene Weise zu erklären gesucht hat. Theophilus kann dem Sprachgebrauche der alexandrinischen Väter gefolgt seyn, welche sich unter dem *πνευμα θειον* die reine, den Menschen leitende Weisheit in Gott dachten. Andere behaupteten: der Name Weisheit werde von den Kirchenvätern auch in weiterer Bedeutung gebraucht, und damit nicht bloß der *λογος*, sondern bisweilen auch das *πνευμα ἁγιον* bezeichnet. Allein diese Sache hat wohl darin ihren Grund, daß die Kabbalisten in ihrem System dem heiligen Geiste den Namen בִּינָה, welches Wort oft gleichbedeutend mit חָכְמָה gebraucht wurde, gegeben haben. Daß Theophilus diese Trias persönlich unterschieden habe, wird daraus gewiß, daß er den Logos dem Vater unterordnet und alle alttestamentlichen Theophanien von dem Logos, welchen der Vater auf die Erde herabgesandt habe, erklärt. Athenagoras trägt schon die Lehre mit mehr Bestimmtheit vor (Legat.). Er sagt: wie kann man uns (Christen) Atheisten nennen, da wir Gott den Vater, Gott den Sohn und den heiligen Geist bekennen, und sowohl die Einheit ihrer Kraft (*δυναμιν εν τη ἑνωσει*), als die Verschiedenheit ihrer Ordnung (*διαιρεσιν εν τη ταξει*) zeigen. Athenagoras hielt nämlich den Sohn und Geist für Ausflüsse aus Gott; daher waren ihm Vater, Sohn und Geist der Kraft nach eine Einheit; aber in Ansehung des Emanationsactes fand eine Succession, also eine Verschiedenheit zwischen ihnen Statt.

Obgleich Irenäus mit großer Unbestimmtheit von dem Vater, Sohn und heiligen Geist redet (adu. haer. lib. I. c. 10.), so ergiebt sich doch aus seiner ganzen Denkungsart, daß er sie für drey unterschiedene und für sich bestehende, aber einander untergeordnete, Subjecte gehalten habe. Clemens von Alexandrien gedenkt auch der heiligen Trias. Er sagt: es ist ein Vater aller Dinge, ein Logos aller Dinge und ein heiliger Geist, welcher auch allenthalben ist (Paed. I, 8.), Clemens scheint hierbey zwar an drey für sich bestehende Subjecte gedacht, sie aber

ihrer Natur und Würde nach einander subordinirt zu haben. Tertullian sucht gegen Praxeas nicht nur zu beweisen, daß unter Vater, Sohn und Geist schlechterdings drey für sich bestehende Subjecte verstanden werden müssen: sondern er bemüht sich auch, diese trinitas in Gott mit der monarchia oder Einheit desselben in Vereinigung zu bringen. Er leitete nämlich die Substantialität des Sohnes und Geistes aus der Substanz des Vaters ab, und in sofern er also nur Eine höchste Grundursache, nämlich den Vater, annahm, so blieb das Dogma von der Einheit Gottes ungefährdet. Aber Tertullian nahm eine Stuffenfolge an zwischen dem Vater, der ganzen Substanz, und dem Sohne, einem Theil derselben (deriuatio et portio totius), und dem heiligen Geiste, welcher vermittelst des Sohnes aus dem Vater seinen Ursprung hat, und also der Dritte von der Wurzel ist. Diesem nach kann Tertullian keine numerische, sondern bloß eine generische Einheit Gottes gelehrt haben, und er spricht auch nur von der Einheit der göttlichen Substanz, in sofern die Substantialität des Sohnes und Geistes aus derselben ausgegangen ist. Ausserdem daß Tertullian noch das besondere Verdienst hat, dem Dogma von dem heiligen Geiste, welches für ihn als Montanisten große Wichtigkeit hatte, den ersten bestimmten Umriß gegeben zu haben, muß noch dieß bemerkt werden, daß durch ihn in der abendländischen Kirche im Vortrage der Trinitätslehre die Ausdrücke trinitas, substantia und persona gebräuchlich geworden sind.

Ein Mittel dazu geben auch die Schriften des Cyprianus, Novatianus und Lactantius ab. Beyde letztere erklären sich auch auch über die Trinitätslehre; Novatianus in einer eigenen Schrift de Trinitate, worin er folgendes System aufstellt: der Vater ist allein ohne Ursprung. Aus ihm ist, sobald er nur wollte, sein Sohn gezeugt worden oder ausgegangen, der für sich selbst existirt, zwar Gott aus Gott und gleicher Natur mit dem Vater, aber geringer als derselbe ist, so wie auch der heilige Geist wieder geringer ist als der Sohn. Eine numerische Einheit läßt dieses System nicht zu; aber Novatianus behauptet die Einheit

Gottes auch nur in so fern, als doch nur Ein ungezeugtes Grundwesen, und zwischen dem Vater und Sohn die vollkommenste moralische Übereinstimmung ist. Origenes giebt zuerst in der Vorrede zu seinem Werke de principiis den allgemeinen Glauben seiner Zeit an, daß nämlich gelehrt werde: es ist Ein Gott, der Schöpfer von allem; Jesus Christus, vor aller Creatur aus dem Vater geboren und zuletzt Mensch geworden; und der heilige Geist, der Mitgenosse der Ehre und Würde des Vaters und Sohnes. Origenes legt aber auch die Resultate seiner eigenen Untersuchungen vor. Nach ihm sind Vater, Sohn und Geist drey wirklich für sich bestehende Wesen oder Hypostasen, aber sie stehen in einem sich abstufenden Verhältnisse zu einander. Der Vater ist das Urwesen, aus welchem der Sohn durch eine anfangslose Zeugung seinen Ursprung hat; der heilige Geist ist aber erst durch den Sohn erschaffen worden. In dieser Dreyheit ist zwar allerdings Einheit, nicht nur weil ihr Wesen gleichartig ist, da der Sohn und Geist, zwar unmittelbar und dieser mittelbar, das ihrige von dem Vater empfangen haben, sondern auch weil zwischen allen dreyen die vollkommenste Übereinstimmung des Willes herrscht. Eine numerische Einheit lehrte also Origenes nicht; im Gegentheil protestirt er gegen die Annahme derselben. Am Ende dieser ersten Periode lassen sich nun folgende allgemeine Bemerkungen machen:

1) In diesem Zeitraume schwankte die Trinitätslehre noch zwischen ganz entgegengesetzten Bestimmungen hin und her.

2) Zwar war der Glaube an die persönliche Verschiedenheit des Vaters, Sohnes und Geistes in dieser Periode der vorherrschende; aber

a) sie wurden einander nicht gleichgeachtet, sondern in einem untergeordneten Verhältnisse betrachtet. Der Subordinationismus der spätern Zeit war in den ersten drey Jahrhunderten allgemein herrschend.

b) Die drey Personen oder Hypostasen wurden nicht der Zahl nach, sondern bloß der Art nach für Eins gehalten.

Eine bloße Gleichartigkeit des Willens und des Wesens, also bloß moralische und generische Einheit wurde statuirt; aber von der späterhin zur Norm gewordenen numerischen Einheit der drey Hypostasen wußte in dieser Periode noch Niemand etwas.

§. 271.

Zweyte Periode.

Von Origenes bis auf das zweyte allgemeine Concilium zu Constantinopel im Jahr 381.

Die, bald nach Origenes Zeitalter ausgebrochenen, Streitigkeiten mit Arius trugen sehr viel zur Fortbildung der Trinitätslehre bey. Sie betrafen die Natur und Verhältnisse des Sohnes, und das erste allgemeine Concilium zu Nicaea im Jahr 325. entschied gegen den Arius, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt, nnd mit demselben gleiches Wesens sey. Über den heiligen Geist wurden aber keine Bestimmungen gemacht, da der Streit noch keine Veranlassung dazu gab, und durch die Annahme der Homousie oder Wesensgleichheit des Sohnes schon abgethan war. Bald nachher wnrde aber bey der Fortsetzung des Streites, auch das Dogma vom heiligen Geiste mit hineingezogen, weswegen die zweyte allgemeine Synode zu Constantinopel im Jahr 381. gegen die Macedonianer festsetzte; daß der heilige Geist, der mit dem Vater und Sohn zugleich angebetet werden müsse, aus dem Vater ausgehe. Dieses Ausgehen aus dem Vater soll ohne Zweifel die Homousie oder Consubstantialität des heiligen Geistes anzeigen, und da ihm die Ehre gleicher Anbetung vindicirt wird, so darf man als gewiß annehmen, daß nach der Meynung dieser Synodalbeschlüsse Vater, Sohn und Geist als drey Sub-

jecte gleiches Wesens gedacht werden sollen. Unentschieden ist es aber gelassen, ob man sich diese drey Personen der Zahl nach, oder nur der Gattung nach für Eins zu denken habe. Darf man von demjenigen, was die angesehensten Lehrer in jener Zeit über diesen Gegenstand gedacht haben, auf die Meynung der constantinopolitanischen Väter zurückschließen, so dachten sich dieselben Vater, Sohn und Geist nur als eine Gattungseinheit, und nicht als eine Zahleneinheit.

Athanasius, Hilarius und Andere führten den Satz: daß nur Ein Gott sey, bloß auf den Vater zurück, woraus nothwendig gefolgert werden muß, daß sie sich Vater, Sohn und Geist nicht als eine numerische Einheit vorgestellt haben. Auch Basilius der Große giebt ganz deutlich zu verstehen, daß er den Begriff Gottes für einen Gattungsbegriff angesehen habe:

1) Das in der ersten Periode herrschend gewesene Subordinationssystem wurde in dieser verdrängt, und dagegen das Princip der Wesensgleichheit oder Homousie aufgestellt. Aber
2) noch immer hielt man die drey Hypostasen bloß in Ansehung der Gattung für Eines, und die numerische Einheit derselben wurde noch nicht gelehrt.

§. 272.

Dritte Periode.

Vom zweyten allgemeinen Concilium bis auf Augustinus und die Erscheinung des Symboli Athanasiani.

In dieser Gestalt erhielt sich die Trinitätslehre bis tief in das fünfte Jahrhundert; denn noch die Synode zu Chalcedon im Jahr 451. weiß von keiner numerischen Einheit der drey Personen, da ihre Beschlüsse den Sohn gleiches Wesens mit dem Vater auf eben die

Art nennten, wie er nach seiner Menschheit gleiches Wesens mit uns sey; obgleich schon 40 bis 50 Jahre vorher Augustinus eine andere Vorstellungsart in seinen Schriften niedergelegt hatte. Augustinus, der über dieses Dogma zwar in allen seinen Schriften spricht, aber auch ein eigenes Werk darüber von classischem Werthe: de trinitate libri XV. geschrieben hat, schloß nämlich zwischen Vater, Sohn und Geist alle Einheit der Art oder Gattung ganz bestimmt aus, und nach ihm ist der Zahl nach nur Eine göttliche Substanz. Demohngeachtet ist aber der Vater ein anderer, der Sohn ein anderer und der heilige Geist ein anderer; ein anderer, sagt Augustinus, das Concretum, und nicht ein anderes (alius non aliud); denn das Eigenthümliche der drey Personen besteht nicht in der Substanz, sondern in ewigen und unveränderlichen Verhältnissen gegen einander. Diese Vorstellungsart setzt also an die Stelle der bisher behaupteten generischen Einheit die numerische Einheit. Indessen wurde dieselbe lange Zeit gar nicht beachtet, und erst äussere Vorfallenheiten zogen die Aufmerksamkeit auf dieselbe, und bewirkten ihre Aufnahme in den allgemeinen kirchlichen Lehrbegriff. Den größten Vorschub hiezu leisteten die, unter der Herrschaft der Vandalen in Afrika wieder ausgebrochenen, arianischen Streitigkeiten. Die gegen die Anhänger des arianischen Lehrbegriffs kämpfenden Kirchenlehrer, worunter sich vornehmlich Vigilius, Bischoff von Tapsus auszeichnete, nahmen ihre Waffen bloß aus den Schriften des Augustinus, und um die Quintessenz der Augustinischen Trinitätslehre mit einem Blicke überschauen zu können, so trug man aus den Schriften des Augustinus ein Glaubensbekenntniß zusammen, welches man unter dem Namen des Symboli Athanasiani in Umlauf gesetzt hat, weil dieser unter den Orthodoxen geehrte Name der Compilation mehr Werth und einen leichtern Eingang verschaffen sollte. Höchst wahrscheinlich ist der erwähnte Vigilius der Compilator gewesen, und in dem Symbolo selbst ist ganz augustinisch die Trinitätslehre so ausgedrückt: der katholische Glaube besteht darin, daß wir einen Gott in der Dreyheit, und die Dreyheit in der

Einheit verehren, ohne die Personen zu vermischen und ohne die Substanz zu trennen. Eine andere Person ist zwar der Vater, eine andere der Sohn und eine andere der heilige Geist; doch aber haben der Vater, Sohn und Geist nur Eine Gottheit. Der Vater ist unerzeugt (αγεννητός), der Sohn ist von dem Vater gezeugt (γεννητος) und der heilige Geist gehet vom Vater und Sohne aus (εκπορευομενος), und in diesen drey Stücken bestehet das Eigenthümliche, worin die drey Personen einzig und allein von einander verschieden sind. Da dieses Symbolum die Sanction der Kirche erhalten hat, so erhielt durch dasselbe die Trinitätslehre auf immer ihre feste Bestimmung.

§. 273.

Vortragsart der Trinitätslehre in unserer Kirche.

Das Dogma war nun so fest normirt, daß es in der Folge keine wesentlichen Veränderungen mehr erfahren hat. Die Reformatoren des XVIten Jahrhunderts erklärten öffentlich, daß sie in diesem Puncte bey dem Glauben der alten Kirche blieben, weßwegen auch das apostolische, nicänisch-constantinopolitanische und athanasianische Glaubensbekenntniß der augsburgischen Confession vorangesetzt wurden.

In dem ersten Artikel dieser Confession und der Apologie derselben, im ersten Theil der schmalkaldischen Artikel (Nr. 1 — 3.), im zweyten Hauptstücke der beyden lutherischen Katechismen und im achten Artikel der Concordienformel ist auch die Dreyeinigkeitslehre ganz nach ihrer alten kirchlichen Form vorgetragen.

Die zunächstfolgenden lutherischen Theologen haben aber an dieser Form immer mehr dialectische Kunst anzubringen gesucht, und folgende Lehrart eingeführt, welche die fortgehende Zeit auch sanctionirt hat:

a) Es ist der Zahl nach ein Einziges göttliches Wesen, (substantia, essentia).

b) In demselben subsistiren die drey Hypostasen oder Personen oder Subjecte oder Supposita Vater, Sohn und Geist.

c) Diese drey Personen unterscheiden sich durch gewisse Merkmale, *γνωρισματα*, *ιδιωματα σχετικα* von einander, die in Bezug auf jede einzelne Person ihren Character hypostaticus ausmachen.

d) Diese Merkmale sind entweder innere oder äussere:

א) Die innern heissen opera Dei ad intra oder interna. Sie sind gewisse, in dem göttlichen Wesen ewig vorhandene, Verhältnisse der drey Personen gegen einander, und werden deßwegen im Besondern bey jeder Person auch noch der actus personalis genannt. Dieser Actus personalis ist nun

1) bey dem Vater im Verhältniß zum Sohne das Zeugen, generare, und im Verhältniß zum Geiste das Aushauchen, spirare;

2) bey dem Sohne das Aushauchen, spirare, in Rücksicht des Geistes;

3) bey dem Geiste das Ausgehen aus dem Vater und Sohn.

Betrachtet man diese Verhältnisse als Eigenschaften, so geben sie, in concreto betrachtet:

α) die persönlichen Unterscheidungseigenschaften, proprietates personales, welche bey jeder Person ihre besondere Art, in dem Einzigen göttlichen Wesen zu subsistiren (*τροπος ὑπαρξεως*) ausmachen. Diese proprietates personales sind

1) bey dem Vater, daß er ist *ἀγεννητος* (*ἀναρχος*, *αὐτοϑεος*) und *ἀπνευστος*. Er subsistirt in dem Einigen göttlichen Wesen *ἀγεννητως*;

2) bei dem Sohne, daß er ist *γεννητος* und *ἀπνευστος*; er subsistirt *γεννητως*;

4) bey dem Geiste, daß er ausgehet, εκπορευεται. Er subsistirt εκπορευτως.

In Abstracto betrachtet, geben aber diese Verhältnisse

β) die notiones personales oder persönlichen Unterscheidungsbegriffe, welche sind:

1) bey dem Vater die αγεννησια, paternitas, generatio actiua und spiratio actiua;

2) bei dem Sohne die γεννησια, oder generatio passiua oder filiatio und die spiratio actiua, und

3) bey dem Geiste die ἐκπορευσις oder ἐκπεμψις, processio, generatio passiua.

2) Die äussern Merkmale, wodurch sich die drey Personen von einander unterscheiden, heissen opera Dei ad extra oder externa. Man nennt sie auch opera transeuntia, weil sie sich auf äussere Verhältnisse Gottes beziehen, und daher nicht im Wesen bleibend, sondern gewissermassen vorübergehend sind. Sie drücken nämlich gewisse Verhältnisse aus, in welchen Gott zur Welt steht. Sie sind gedoppelter Art:

a) opera oeconomica, nach Eph. I, 10. oder dasjenige, was der dreyeinige Gott zur Beglückung der Menschheit gethan hat;

b) opera attributiua, welche zwar allen drey Personen gemeinschaftlich zukommen; in der heiligen Schrift aber gewöhnlich nur einer besondern Person zugeschrieben werden, z. E. die Schöpfung dem Vater, dem Sohne die Todtenauferweckung, dem heiligen Geiste die Inspiration heiliger Menschen.

§. 274.

Die ältern Versuche, die Trinitätslehre philosophisch zu erklären.

Indem die Scholastiker sich bemühten, die Trinitätslehre dialectisch vorzutragen, und gegen die Einwendungen der Philosophie zu vertheidigen, geriethen sie häufig auf den Abweg, diese geheimnißvolle Lehre philosophisch erklären zu wollen.

Schon der Vater der scholastischen Philosophie, Anselm von Canterbury hat in seinem Monologium, und in seinem, gegen Roscelin geschriebenen, Buche de fide trinitatis die Dreyeinigkeitslehre aus der Vernunft zu beweisen gesucht. Er bedient sich folgender Beweisart: wir trachten alle nach guten Dingen, und deren sind unzähliche. Sollten sie es nicht durch Eines seyn, das in ihnen allen gemeinschaftlich eben dasselbe ist? Dieses Eine und gemeinschaftliche Gute muß durch sich selbst gut seyn; es ist daher das höchste Gut, auch das größte Wesen, weil alles Große es nur durch das an sich Große ist. Mithin giebt es ein höchstes Wesen, und dieses kann nur Eines seyn. Denn alles, was ist, ist entweder durch Etwas, oder durch Nichts. Das letztere ist ungereimt; jenes Etwas aber kann nicht Mehreres seyn. Das höchste Wesen hat alles Andere, was existirt, aus Nichts erschaffen; doch war all' dieß Geschaffene der Form nach, oder im Begriffe schon von Ewigkeit im Verstande Gottes, der Gottes Wesen selbst ist. Diese von Ewigkeit her im Verstande Gottes befindliche Form der Dinge ist gleichsam ein Reden der Dinge, ein Wort im Verstande Gottes. Durch dasselbe ist alles geschaffen, und wird auch von demselben erhalten. Dasselbe besitzt alle unendlichen Vollkommenheiten Gottes. Dieses ewige Wort heißt der Sohn Gottes und Gottes Liebe gegen sich selbst, welche vom höchsten Gute unzertrennlich ist, und daher vom Vater und Sohn zugleich ausgehet, ist zu beyden das dritte und heißt der heilige Geist.

Auf dieser von Anselm betretenen Bahn blieben die nachfolgenden Scholastiker, indem sie bey ihren verschiedenen philosophischen Erklärungen der Dreyeinigkeit Gottes doch alle von der Idee des höchsten Gottes ausgehen.

Abälard sagt, daß Gott weder Theile, noch zufällige Eigenschaften, noch verschiedene Formen habe, daß man sich also die drey Personen in Gott nicht als verschiedene Theile oder Arten oder Zufälligkeiten, oder Formen des einigen göttlichen Wesens vorstellen dürfe. Fragt man nun: wie ist denn eine Person von der andern verschieden, da jede mit der andern ein und dasselbe Wesen ausmacht, und wie kann also eine Mehrheit der Personen in Gott Statt haben, da sich keine Mehrheit verschiedener Wesen, Zufälligkeiten oder Formen darinnen denken läßt? so ist auf diese Frage zu antworten: daß der Begriff einer Substanz oder eines Wesens, als bloßer Gegensatz von den zufälligen Eigenschaften eines Dinges, auf Gott gar nicht angewandt werden könne. Denn in der Sprache der Menschen giebt es gar kein Wort, welches im eigentlichen Sinne von Gott gebraucht werden kann. Alles, was von Gott gelehrt wird, ist in lauter Vergleichungen und parabolische Räthsel eingehüllt. Dabey hätte nun Abälard stehen bleiben, und also dem Dogma seine geheimnißvolle Hülle lassen sollen. Aber demohngeachtet versucht er zu erklären: wie in Gott sich doch verschiedene Personen denken lassen? Dieß findet er ganz leicht, weil sich in Gott drey von einander verschiedene wesentliche Proprietäten denken lassen. Diese drey wesentliche Proprietäten lassen sich nun als drey Personen vorstellen, ohnerachtet sie nur Ein Wesen ausmachen. Um das begreiflich zu machen, stellt Abälard einige analogische Beweise auf, wovon Einer sogar aus der Grammatik genommen ist. In der Conjugation des Verbums hat man eine erste, zweyte und dritte Person. Die erste Person ist diejenige, welche redet, die zweyte diejenige, mit welcher geredet wird, die dritte diejenige, von welcher geredet wird. Wie nun Ein und derselbe

Mensch die erste, die zweyte und die dritte Person seyn kann, so kann auch das Eine und dasselbe göttliche Wesen in dreyen Personen bestehen, von denen jede nicht die andere ist, ob sie gleich alle Ein und derselbe Gott sind. Auch muß der Sohn von dem Vater, und der heilige Geist von dem Vater und Sohne zugleich seyn, weil sich die zweyte Person nicht ohne die erste und die dritte nicht ohne die erste und zweyte denken läßt. Diese Vorstellungsart haben sich in den spätern Zeiten die Dogmatiker der lutherischen Kirche ganz zu eigen gemacht, indem sie eine Person in der Gottheit so definirten: est indiuiduum subsistentiae incompletae, d. h. eine Person in der Trinität hat zwar den Grund ihrer Existenz in sich selbst, aber nur in der Subsistenz mit den zwey andern Personen, d. h. sie kann nicht anders, als mit den zwey andern Personen eine Einheit ausmachend gedacht werden. Abälard behauptete nun ferner: daß der Unterschied der drey Personen in der Gottheit, die Idee des höchsten und vollkommensten Gutes ausdrücken, welches in der höchsten Macht, höchsten Weisheit und höchsten Liebe oder Wohlthätigkeit besteht. Aus diesem Grunde wird in der heiligen Schrift dem Vater die höchste Macht und das Werk der Schöpfung zugeeignet, der Sohn ist als der λογος oder die höchste Weisheit bezeichnet, und ihm ist das Werk der Erhaltung und Regierung der Welt, und insonderheit das Werk der Menschwerdung zugeeignet; dem heiligen Geiste ist aber das Werk der Wiedergeburt der Menschen zu Kindern Gottes, und der Ertheilung aller ihren zur Seeligkeit nöthigen Gaben und Wohlthaten Gottes zugeeignet.

Diese Darstellungsart der Dreyeinigkeit Gottes griff der heilige Bernhard als irrig an. Mit Recht machte Bernhard dem Abälard den Vorwurf, daß er die Dreyeinigkeit aus der Vernunft erklären wolle; auch war es richtig, was Bernhard bemerkte, daß es Abälards erklärende Darstellungsart der Dreyeinigkeitslehre an Simplicität und Salbung des Glaubens fehle. Aber

unrichtig war die Behauptung, daß Abälard in die Dreyeinigkeit eine Stufenfolge, ein Maaß in die göttliche Majestät, eine Zahl in die Ewigkeit bringe. Richtiger hätte er ihm vorwerfen können, daß er die Persönlichkeit des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes aufhebe, und dieselbe bloß zu drey personificirten Wesenseigenschaften Gottes mache.

Auf der im Jahr 1140. zu Sens gehaltenen Kirchenversammlung vertheidigte Abälard nicht bloß diese, sondern überhaupt auch mehrere andere seiner Lehren, die Bernhard als irrglaubig angegeben hatte, gegen diesen persönlich, und der Ausspruch des Conciliums fiel wider ihn aus. Auch verdammte der Pabst alle seine als ketzerisch angeklagten Sätze.

Petrus Lombardus handelt in seinem berühmten Lehrbuche die Dreyeinigkeitslehre äusserst ausführlich ab. Er sagt: in dem göttlichen Wesen giebt es keine Abwechslung und Menge verschiedener Theile, Zufälligkeiten und Formen, ohnerachtet es aus drey Personen besteht, die aber nicht als Wesen, sondern als Personen von einander verschieden sind. Der Vater ist nicht der Sohn, und der Sohn nicht der Vater, obgleich beyde Ein und dasselbe Wesen sind, und der Sohn deswegen so ewig ist, als der Vater. Denn der Sohn ist die Kraft und Weisheit Gottes, und Gott kann niemals ohne Kraft und Weisheit gedacht werden. Der heilige Geist ist die Liebe des Vaters und Sohnes, amor, charitas et dilectio patris et filii. Diese drey Personen der Gottheit sind einander vollkommen gleich; eine ist so ewig, so groß und mächtig, als die andere. Sie haben alle Ein und dieselbe Natur. Das Wesen der Einen ist auch das Wesen der Andern. Der Vater ist im Sohne, der Sohn ist im Vater, der heilige Geist ist in beyden. Keiner ist ausser dem andern, weil alle Personen Ein und dasselbe Wesen haben. Der menschliche Verstand kann dieß freylich nicht begreifen; denn in der ganzen erschaffenen Natur ist nichts, was eine Gleichheit damit hätte. Aber doch finden sich

in allen erschaffenen Wesen Spuren, oder das Abbild der Dreyeinigkeit Gottes.

Er findet sie darin, daß alle erschaffenen Dinge ein Daseyn, eine gewisse Form und eine Bestrebsamkeit nach einer gewissen Ordnung haben. Eine besondere Spur der göttlichen Dreyeinigkeit findet Lombardus in der menschlichen Seele, nämlich in der Gedächtnißkraft, in dem Verstand und in dem Willen derselben, die nicht drey Leben, sondern nur Ein Leben, nicht drey Gemüther, sondern nur Ein Gemüth und Ein Wesen sind, die von einander verschieden, aber doch in einander sind. Sie sind nur Ein Wesen, sind aber doch von einander unterscheidbar, und zwar als etwas Wesentliches in der Seele, nicht als Zufälligkeiten, die da und auch nicht da seyn könnten.

Der Abt Joachim in Frankreich erhob sich wider diese Darstellungsart der Dreyeinigkeit, verfiel aber darüber auf die Behauptung, daß in Gott ein dreyfaches Wesen und drey Personen seyen, zwischen welchen nur eine moralische Einheit vorhanden wäre. Diese Meynung wurde auf dem lateranensischen Convent im Jahr 1215. verdammt.

Alexander von Hales suchte die Dreyeinigkeit Gottes auf folgende Art philosophisch zu deduciren: Gott hat von Ewigkeit her einen Sohn, d. h. einen vollkommenen wesentlichen Abdruck seiner Substanz erzeugen müssen; denn er ist das höchste und vollkommenste Gut; das höchste und vollkommenste Gut muß aber, wenn es nicht von etwas anderm übertroffen seyn soll, diffusiv, d. h. mittheilsam seyn, es muß sich nach seiner Substanz ganz und völlig mittheilen. Dadurch wurde der Sohn von Ewigkeit her gezeugt. Weil nun also der Vater seine Substanz ganz und völlig in dem Sohne reproducirt hat, so scheint es, weil der Sohn der Substanz nach ganz und völlig eben das ist, als der Vater, daß auch bey dem Sohne die Nothwendigkeit dieser Reproductionskraft oder Mittheilsamkeit angenommen werden müsse, und daraus würde sich ergeben, daß man einen Fortgang göttlicher Zeugungen ins Unendliche

liche annehmen müsse. Alexander antwortet aber hierauf: das Zeugen, als Vermögen betrachtet, kommt zwar auch der zweyten und dritten Person zu; aber als Wirksamkeit oder Thätigkeit betrachtet, ist es bloß eine persönliche Eigenthümlichkeit des Vaters. Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater hat in der ganzen endlichen Natur nichts, das ihr vollkommen gleich wäre, denn alles andere, was gezeugt oder geboren wird, hat mit dem Zeugenden nicht Gleichzeitigkeit der Existenz, und nicht völlige Gleichheit oder Einerleyheit der Substanz. Der Ausgang des heiligen Geistes ist von der Zeugung des Sohnes darin verschieden, daß er in einer Mittheilung der Substanz durch den Willen, die Zeugung des Sohnes aber in einer Mittheilung der Substanz durch die Natur besteht. Denn es ist eine Maxime der Vernunft, daß die Natur und der Wille der beyden vollkommensten Principien der Diffusion oder Mittheilung des Guten fähig sind. Die Mittheilung desselben durch die Natur ist Zeugung, die Mittheilung desselben durch den Willen aber ist eine Wirkung der Zuneigung und Liebe. Das Gute, welches sich auf diese zweyfache Art mittheilt, ist weit vortrefflicher und vollkommener, als das, welches sich nur auf einerley Art mittheilt. Da nun Gott das höchste allervollkommenste Gut ist, so muß er sich auf beyderley Weise diffundirt oder mitgetheilt haben, d. h. man muß annehmen, daß er von Ewigkeit den Sohn zeuge, und daß von Ewigkeit der heilige Geist von ihm und dem Sohne ausgehe. Weil aber jene beyden Arten der Mittheilung die vollkommenste Mittheilungsart ausmachen, so kann sie bey nichts Anderm in dem Reiche der Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern lediglich bloß allein bey dem Einzigen höchsten und vollkommensten Gute, bey der Gottheit, in dem Vater, als in dem ersten Ursprunge, in dem Sohne, als in dem Mittel, wodurch sie geschieht, und in dem heiligen Geiste, als in dem Puncte, worinnen sie sich endigt, Statt finden.

Auf die Frage: sind Vater, Sohn und Geist wirkliche und eigentliche Personen, sind sie in dem unendlichen Wesen

selbst, oder sind sie bloß in unserer Vorstellung wirklich von einander unterschieden? antwortet Alexander: In der Gottheit sind wirklich und wahrhaftig mehr Personen, weil wir mehr Existenzen darin annehmen, als Eine. Eine Person ist Einer oder Jemand (aliquis), der eine vernünftige Substanz ist. Wer demnach drey Personen nennt, der nennt drey an der Zahl, von denen jede eine vernünftige Substanz seyn soll. Ob sie mehr als eine vernünftige Substanz, oder nur Eine sind, das hat mit der Wirklichkeit der Personen nichts zu thun, sobald jede nur eine eigenthümliche Eigenschaft, proprietatem personalem, hat, wodurch jede Eine ist, und von der ersten unterschieden werden kann. Diese eigenthümlichen unterscheidenden Eigenschaften sind bey den drey Personen der Gottheit die paternitas, die filiatio und die processio. Durch die paternitas ist der Vater Einer und zugleich von dem Sohne wirklich unterschieden; durch die filiatio ist der Sohn Einer und vom Vater unterschieden, und durch die processio ex patre et filio ist der heilige Geist Einer, und vom Vater und Sohne unterschieden. Folglich sind Vater, Sohn und Geist drey wahre und wirkliche Personen; sie sind aber keinesweges verschiedene Substanzen. Denn es ist nur Eine göttliche Substanz, wohl aber sind drey verschiedene Existenzen derselben. Jede der drey Personen hat das Seyn und Wesen Gottes auf eine andere Art. Der Vater hat es von keinem andern, der Sohn hat es vom Vater allein, und der heilige Geist hat es vom Vater und Sohne zugleich. In dem Vater existirt also die Einzige unendliche göttliche Substanz, unterschieden von dem Sohne und dem Geiste durch die paternitas, in dem Sohne existirt eben dieselbe gleichfalls ganz und vollkommen, und unterschieden von dem Vater und Geiste durch die filiatio, und in dem heiligen Geiste existirt ebendieselbe nicht minder ganz und vollkommen, und unterschieden von dem Vater und Sohne, durch die processio. Endlich wagte sich Alexander von Hales auch noch an den philosophischen Beweis, daß in dem göttlichen Wesen gerade drey Personen, nicht mehr und

nicht weniger, seyn können. Er folgt aber hierin, so wie in manchen andern Stücken, den Ideen des Richard von St. Victor. Beyde Scholastiker behaupten nun: wenn mehr oder weniger als drey Personen in der Gottheit wären, so würde das einen Widerspruch in sich enthalten. Wären weniger Personen in der Gottheit, als drey, so würde die höchstmögliche Verschiedenheit und Verbindung der Personen in Gott mangeln; denn Gott ist das höchste Gut, dasselbe läßt sich aber nicht denken ohne Liebe, Gegenliebe und Mitliebe, caritas, dilectio, condilectio. Wäre die Gottheit nur Eine Person, so hätte sie kein Object, dem sie sich mit ihrer ganzen Liebe mittheilen könnte; dieß aber hat sie, wenn eine Mehrheit der Personen in ihr angenommen wird. Die Zahl dieser Personen muß aber gerade auf drey eingeschränkt werden, aus folgendem Grunde: der Vater liebt; er will wieder geliebt seyn; dieß findet unter zwey Personen Statt. Der Vater will mit geliebt seyn, und will auch, daß der Sohn nicht allein ihn, sondern auch einen andern liebe. Die Vollkommenheit der höchsten Liebe, welche wir uns in der Gottheit denken müssen, fordert also gerade die Zahl von drey Personen. Wären mehr als drey Personen in der Gottheit, so würde daraus ein Mangel der höchsten Ordnung unter denselben, und eine Verwirrung der einen mit der andern entstehen.

§. 275.

Geschichte der neuern Versuche, die Trinitätslehre philosophisch zu erklären.

Vergl. Döderleins christlichen Religionsunterricht, fortgesetzt von Junge, Thl. 6. S. 200 ff.

Nach diesem System wird also nur eine Einzige göttliche Substanz angenommen, und die drey Personen wie als drey in einander existirende Subjecte, d. h. als drey in so enger innerlicher Verbindung mit einander stehende Subjecte betrachtet, daß keines ohne das andere

existiren kann, daß sie gerade alle drey die Einzige göttliche Substanz ausmachen, obgleich jede Person die wesentlichen Eigenschaften der Gottheit in gleich vollkommenem Maaße besitzt. Diese Lehre ist freylich ein, für uns Menschen unbegreifliches, Geheimniß; aber dennoch hat man im vorigen Jahrhunderte sich bestrebt, philosophische Erklärungen über dieselbe zu geben.

1) Melanchthon erklärte sich in seinen Locis theolog. die Trinität Gottes so: Der Sohn Gottes ist der ewige Gedanke Gottes von sich selbst und seiner Vollkommenheit, dem Gott Realität gegeben hat, indem Gottes Vorstellungen nicht wie die menschlichen bloße Bilder formire; der heilige Geist ist aber die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes, und ihre ewige Freude an einander. So erklärte in der Folge das Dogma auch Grotius.

Genau damit trifft zusammen die Erklärung Michael Sailers in seiner Theorie des weisen Spottes an alle Spötter der Dreyeinigkeit. Landshut 1787. 8. Er hält den Sohn Gottes für die Vorstellung Gottes von sich selbst, und den heiligen Geist für die Liebe zu seiner Vollkommenheit. Lessing in seinem Aufsatze: das Christenthum der Vernunft, in seinem theologischen Nachlaß, sagt: Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit, d. h. er schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelt, die er selbst besitzt, ein Wesen das also Gott selbst und von Gott zu unterscheiden ist, das ist der Sohn Gottes. Die Harmonie zwischen beyden, die alles enthält, was im Vater und Sohne ist, ist der heilige Geist, der sonach vom Vater und Sohn ausgeht.

2) Paul Matty, Katechet in Haag, stellte in seinem französisch geschriebenen und herausgegebenen: Schreiben eines Theologen an einen andern über das Geheimniß der Dreyeinigkeit 1729. 8. und in seiner Lehre der Dreyeinigkeit. 1730. 8. das Dogma also dar:

Es sind in der Gottheit drey wirklich von einander unterschiedene Personen, der Vater hat nur eine Natur, nämlich die reine unvermischte Gottheit, und führt deswegen den Namen des Vaters. Dieser einige Gott hat vor dem Anfang der Welt zwey endliche Intelligenzen hervorgebracht, und beyde mit sich aufs genaueste verbunden, so daß er mit ihnen drey Personen ausmacht. Die zweyte Person, oder der Sohn, ist eine endliche, mit der Gottheit aufs genaueste verbundene, Intelligenz; eben das ist der heilige Geist, nur daß seine Intelligenz von der, die der Sohn hat, noch verschieden ist. Der Sohn und Geist hat also jeder eine doppelte Natur, eine endliche, in sofern sie geschaffene endliche Intelligenzen sind, und eine unendliche, indem sie mit Gott verbunden sind. Der Urheber dieser Meynung sucht also die Annahme der Trinitätslehre durch die Hypothese einer Vermischung der Gottheit mit zwey endlichen Intelligenzen, und ihre Verbindung zu einem Ganzen zu erklären. Cfr. Moshemii modesta disquisitio in nouam dogmatis de sancta trinitate explicationem, Helmst. 1733. 4.

3) Gottlieb Berger, Physikus des Culmischen Kreises zu Graudenz im Westpreußischen, suchte in seinem System der Ewigkeit zur Erkenntniß Gottes, Berlin 1778. 8. und in einer andern Schrift, über die gegenwärtig wichtigen Streitigkeiten der Theologen von der Dreyeinigkeit, Berl. 1785. aus der Analogie der Natur den Satz durchzuführen: daß die einige Gottheit aus zwey ganz unterschiedenen, ja völlig entgegengesetzten, guten und wohlthätigen Wesen bestehe, die von Ewigkeit her mit einander vereinigt seyn müssen, und die durch diese Vereinigung ein drittes Wesen ausmachen, was beyden ähnlich, aber keinem gleich ist. Nach Berger giebt es nämlich drey Grundkräfte, eine sammelnde oder bindende Kraft, nach dem Mittelpunct hin; eine zerstreuende, ausdehnende von dem Mittelpunct weg, und eine dritte um den Mittelpunct herum, die aus den beyden ersten entsteht. Dies wendet er nun auf die Trinitätslehre an. Die zweyte Person besteht aus der ewigen Vereinigung der ersten und dritten, so wie das

Mittelsalz aus der Vermischung des Sauern und Laugenhaften, und das laue Wasser aus der Verbindung des kalten und siedenden entsteht.

4) Urlsperger zu Augsburg machte in seinem Versuch zur genauern Bestimmung des Geheimnisses Gottes des Vaters und Christi, Frkf. 1769. 4 Bde 8. und in seinem kurzgefaßten Systeme seines Vortrags von der Dreyeinigkeit, Augsburg 1777. 8. einen Unterschied zwischen der Dreyeinigkeit des Wesens und der Dreyeinigkeit der Offenbarung. Nach ihm gehört die neuteſt. Lehre vom Vater, Sohn und Geist blos zur Offenbarungsdreyeinigkeit; Gott hat sich durch Hervorbringung der äussern Werke als Vater, Sohn und Geist geäussert. Ob sich nun aber gleich dieses dreyfache Offenbarungsverhältniß auf die dreyfache, in sich selbst nothwendig geistige, Natur, d. h. auf drey Verhältnisse in dem Wesen Gottes gründet: so sind doch Vater, Sohn und Geist keine drey Personen in der Gottheit, d. h. die Gottheit besteht nicht wesentlich in drey Personen, sondern nur ökonomisch, d. h. die Gottheit hat sich in der Haushaltung der Welt in drey persönlichen Verhältnissen geoffenbart. Der Grund davon liegt in der innern Wesensbeschaffenheit Gottes, aber diese innern Wesensverhältnisse Gottes, worin die Wesensdreyeinigkeit besteht, sind uns gänzlich unbekannt.

5) Maier in seinen philosophischen Betrachtungen über die christliche Religion. St. 3. S. 194. findet in der Dreyheit Gottes die Vorstellungskraft überhaupt, die deutliche Vorstellungskraft insonderheit, und die Begehrungskraft. Diese Dreyeinigkeit findet sich sagt er, in jeder denkenden Substanz, ohne daß dadurch die Substanzen selbst vervielfältigt werden. So ist denn also eine Einzige und mitgetheilte göttliche Substanz, in derselben ist der Inbegriff aller unendlichen Vollkommenheit von Ewigkeit zu Ewigkeit, als ein Accidenz vorhanden, und diese Vollkommenheiten sind nach der vollkommensten Ordnung mit einander verbunden, so daß sie aus drey Realitäten, welche aus ihren ersten Gründen in der Gottheit, nämlich aus der Vorstellungskraft überhaupt, aus der Kraft sich deutliche Vorstellun-

gen zu machen, und aus der Begehrungskraft fließen. Diese drey Realitäten sind die Grundaccidenzien in der göttlichen Substanz, welche vermöge derselben auf eine dreyfache Weise für sich bestehen, ohne daß sie dadurch vervielfältigt und etwas Zusammengesetztes würden. In so ferne sie auf die erste Art subsistiren, ist sie der Vater, in sofern sie auf die zweyte und dritte Art subsistiren, ist sie der Sohn und der heilige Geist.

Georg Friedrich Seiler hat in seiner Schrift: Sind die göttlichen Personen Substanzen, Accidenzien, oder keines von beydem. Breslau 1765. dieses System zu widerlegen gesucht.

6) Töllner erklärt sich in seinen vermischten Aufsätzen über die Trinitätslehre also: wir müssen uns in Gott drey ewige, wahrhaft von einander unterschiedene, Handlungen neben einander denken, die Handlungen des Wirkens, die der Vorstellung und die des Begehrens alles möglichen Guten in und ausser ihm. Drey wahrhaft verschiedene Handlungen zugleich von Ewigkeit her neben einander erfordern auch von Ewigkeit her drey von einander wahrhaft verschieden handelnde Gründe. Es sind also die Kraft zu wirken, der Verstand und der Wille, in Gott nicht drey blose subjective Vermögen, sondern drey von einander unterschiedene objective oder reelle Kräfte, d. h. drey Substanzen.

7) Silberschlag betrachtet in seiner: Lehre der heiligen Schrift von der Trinität Gottes. Berlin 1780 und 84. ebenfalls die drey Personen als drey Urkräfte oder Substanzen, welche aber nicht drey unterschiedene Größen, d. h. nicht drey abgemessene Wesen, sondern ein einziges innigst verbundenes, aber dennoch dreyfach organisches, Ganzes von Urkräften, communem, infinitam et absolute necessariam sphaeram dynamicam ausmachen.

8) Schlegel nimmt in seiner erneuerten Erwägung der Lehre von der Trinität. Riga 1791. 8. in Gott drey wesentliche Wirksamkeiten an, welche eben so viel Wirkungen hervorgebracht haben. Die erste Wirksamkeit,

welche das göttliche Wesen bewies, ist die Schöpfung; die zweyte ist die Erleuchtung oder Erkenntnißmittheilung im hohen und niedrigen Grade, im höchsten aber durch Christum, mit welchem sich die welterleuchtende Wirksamkeit Gottes verbunden hat; die dritte Wirksamkeit ist eine moralische Hülfsleistung der Menschen, indem sie von Gott zu ihrer Bestimmung angetrieben, und in der Thätigkeit im Guten erhalten werden. Diese drey großen Wirksamkeiten und Hauptäusserungen der Gottheit unter den Menschen, stammen aus Einem Princip, fließen aus einer Quelle, sind gleichsam Zweige eines Stammes; aber sie sind doch nach unserer Erkenntniß im Zweck und in der Art und Weise ihrer Wirkungen unterschieden, daß die erste nicht die zweyte, und diese nicht die dritte ist. Jede war und ist so ganz besonders wirksam, als einzelne Personen unter den Menschen wirksam sind. Daher hat man sich diese Wirksamkeiten als besondere Subjecte vorgestellt, und sie personificirt.

9) Bucerus stellt in seinem Buche: das Geheimniß der Trinität in seiner gefährlichsten Lage, eine neue Idee von der Trinität in fünf Abtheil. Lpz. 1792. 8. folgendes System auf: Es sind in der Gottheit drey selbstständige Kräfte, die aber weder körperlich noch geistig, sondern von ganz unbekannter Art sind. Sie sind selbstständig; denn sie sind von allen Eigenschaften und Kräften, die zur Gottheit gehören, charakteristisch oder wesentlich verschieden, und sind unerschaffen. Da man ihnen aber weder ein geistiges Leben, noch Vernunft, noch irgend eine Vollkommenheit einer geistigen Natur beylegen darf, so unterscheiden sie sich eben durch den Mangel aller Eigenschaften des Geistes von allen Geistern, und selbst von der Gottheit. Sie bedürfen aber auch gar nicht der Eigenschaften eines Geistes, weil ihnen die allervollkommenste Natur der Gottheit zu freyerm Gebrauche zusteht. Es ist also nur Eine Gottheit; aber diese Gottheit wird mit allen ihren wesentlichen Kräften und Vollkommenheiten von drey unbekannten Kräften an sich gezogen, und diese

drey Kräfte erhalten dadurch den vollkommensten Verstand und Willen der Gottheit, und wirken durch sie. Diese Erklärungsart unterscheidet also die drey göttlichen Personen von dem göttlichen Wesen, hält sie für drey Wesen oder selbstständige Kräfte, die aber keine geistigen Eigenschaften haben, sondern dieselben erst dadurch erhalten, daß sie das göttliche Wesen in sich aufnehmen und gleichsam absorbiren, da dadurch die Kräfte des göttlichen Wesens erst zur Wirksamkeit gelangen, so kann man alo demohnerachtet in Gott kein Geviertes, sondern nur ein Gedrittes annehmen.

10) Auch Kant hat in seiner Religion innerhalb den Gränzen der Vernunft, 2te Ausgabe S. 212. eine philosophische Erklärung der Trinität gegeben. Er sagt: es kann uns nichts daran liegen, zu wissen, was Gott an sich selbst, oder nach seiner innern Natur sey, sondern was er für uns als moralisches Wesen ist. In dieser Beziehung müssen wir in ihm 1) den Schöpfer der Welt, 2) den Erhalter und moralischen Versorger des Menschengeschlechts, und 3) den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze erkennen. Dieser Idee gemäß muß es in der Religion ein Glaubensprincip seyn: Gott ist die Liebe, in ihm kann man den Liebenden, den Vater verehren; ferner die Liebe, in sofern er sich in seiner Alles erhaltenden Idee, dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbild der Menschheit darstellt, seinen Sohn verehren, endlich auch in sofern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen, mit der Bedingung seiner Liebe und seines Wohlgefallens einschränkt, und sich dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweißt, den heiligen Geist verehren, aber nicht eigentlich in seinem vielfachen Persönlichen anrufen, — denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, es ist aber immer nur ein einziger Gegenstand — wohl aber im Namen des von ihm selbst über alles geliebten Gegenstandes, d. h. im Namen Jesu Christi, mit welchem in moralischer Vereinigung zu stehen Wunsch und Pflicht ist. — Diese Erklärungsart hebt also die Persönlichkeit des Vaters, Sohns und Geistes

auf, und macht sie zu blosen Ideen. Liebe, Erhaltung und Heiligung, auf welche sie zurückgeführt werden, sind nichts anders, als drey Grundtriebe in Gott, die aber nicht in Gott selbst, sondern nur in unserer Vorstellung verschieden und getrennt sind.

11) Daub in seinen Theologumenis S. 435 ff. behauptet: der Begriff der Trinität wäre mit dem Begriff Gottes nothwendig verbunden; Gott hatte nämlich den Grund seines Seyns in sich selbst. Dieser Gedanke wäre aber schlechterdings unverständlich, wenn man nicht das Daseyn einer Welt mit vernünftigen Bewohnern annimmt, und Gott für den Urheber derselben erklärt. So wie nun Gott als Welturheber gedacht wird, so muß er auch zugleich als das nothwendige Urwesen, das den Grund seines Seyns in sich selbst hat, und vorzüglich als Urheber der Vernunft gedacht werden. Es ist dies nun auch der Fall, wenn man sich Gott als den Urheber der Vernunft denkt. Man kann dies nicht thun, ohne daß man sich denselben zugleich als ewiges Grundwesen und als Welturheber denkt. Als Grundwesen betrachtet kommt ihm der volle Begriff der Göttlichkeit zu, als Welturheber tritt er in ein Verhältniß mit etwas Anderem, d. h. er tritt in Persönlichkeit über, und als Vernunfturheber kommt ihm Geistigkeit zu. Da man nun Gott nicht als Grundwesen denken kann, ohne ihn zugleich als Welt- und Vernunftwesen zu denken, und da dies der nämliche Fall ist, wenn man ihn als Welt- oder Vernunfturheber denkt, so folgt daraus, daß Gott unter jeglicher dieser drey Ansichten in der Eigenschaft der Göttlichkeit, der Persönlichkeit und der Geistigkeit erscheint, d. h. mit andern Worten: der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der heilige Geist ist Gott; der Vater ist eine Person, der Sohn ist eine Person, der heilige Geist ist eine Person; der Vater ist Geist, der Sohn ist Geist, der heilige Geist ist Geist.

In einer neuern Schrift erklärt sich Daub also:

Im Christenthum ist Gott selbst unter dem symbolischen Begriffe des Vaters der offenbare Gott, Deus manifestus, in der mosaischen und der heidnischen Religion; ist er den Menschen in seiner unendlichen Majestät und Liebe noch nicht vollkommen offenbar, im Christenthum ist ferner Gott unter dem symbolischen Begriffe des Sohnes der geoffenbarte Gott, Deus manifestatus, und Christus selbst, der Sohn Gottes wird dargestellt als der, durch welchen Gott geoffenbaret sey, wer ihn gesehen hat, der hat den Vater gesehen. Joh. XIV, 9. Im Christenthume ist endlich auch Gott unter dem symbolischen Begriffe des Geistes der sich selber offenbarende Gott, Deus sese manifestans, der Geist, durch welchen das Bewußtseyn von ihm, der Glaube an ihn und die Erkenntniß seines Wesens in den Geistern ist. S. Daub's Einleitung in das Studium der Dogmatik S. 60 ff.

12) Schelling sagt in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. S. 118. Die erste Idee des Christenthums ist der menschgewordene Gott, Christus, als Gipfel und Ende der alten Götterwelt; auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hohheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar schon beschlossene, aber in der Zeit vorgängliche Erscheinung dar, als Grenze der beyden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seinen nicht das endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist des idealen Princips, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt, und als solches das Licht der neuen Welt ist. cf. l. c. S. 184 ff.

13) Johann Carl Friedrich Meister, Professor Jur. zu Breslau, hält in seinem ganz neuen Versuche auch freyen Denkern aus der chinesischen Schriftsprache eine symbolische Ansicht zu eröffnen, unter welcher das Gemüth empfänglicher wird für das Geheimniß der christlichen Dreyeinigkeit, Leipzig 1816. 8. die Dreyeinigkeitslehre auch nur für eine philosophische Ansicht der Gottheit, oder

für ein Philosophem über die Gottheit, das im Orient weit verbreitet, allerley Gestalten annahm, und selbst in der chinesischen Schriftsprache symbolisch dargestellt ist. Von dem symbolischen Gewande entkleidet, ist die reine Lehre diese: Alle Theologie strebt dahin, uns Gott als Weltschöpfer, Weltenerhalter, und Weltenherrscher kennen und anbeten zu lehren; die Christusreligion sagt, als Gott Vater, Sohn und Geist. Der Weltenschöpfer muß von Ewigkeit her die Weisheit in sich ausgebohren haben, den Logos, den hocherhabenen Typus in der Idee für Alles, was ist und werden soll, den ewigen Lehrer. Vater und Sohn wirken, sie wirken nach Aussen, es geht von ihnen beyden aus ein πνευμα, welterschaffend, erhaltend und erneuernd. Dieses Wirken nach Aussen kann nicht für etwas Zufälliges, sondern es muß für etwas Ur- und Grundwesentliches der Gottheit gehalten werden. Mit Recht werden wir daher getauft auf den Namen Gottes des Vaters, Sohnes und des heiligen Geistes, in sofern wir bloß unter diesem dreyfachen Verhältnisse Gott als unsern Gott zu erkennen vermögen, durch den wir sind, in dem wir leben, und weben. Wir lernen Gott erkennen als Weltenschöpfer, Weltenerhalter und Weltenregierer. Für seine Wesenheit genügt es, ihn zu denken, als das nothwendige ewige Wesen der unendlichen Vollkommenheit. Als Weltenschöpfer erkennen wir Gott schlechterdings nur, in sofern wir erkennen, daß Gott von Ewigkeit her den Typus dessen, was von Ewigkeit zu Ewigkeit geschaffen und gewirkt werden soll, in sich entfaltet hat, und daß unendliche Kräfte von ihm ausgehen, welche schaffen und wirken in dem Gebiet des Weltalls. Die ewig in sich selbst beruhende Urmonas wendet sich in senkrechter Linie auf Ober- und Unterpunkt. Gott der Vater zeugt den Sohn, in seinem Wesen entfaltet er von Ewigkeit her den Logos, als den Typus aller der Darstellungen, in welchen das unendliche Wesen sich verherrlichen will, und giebt sich kund als die unendlich ausgehende und ausströmende Kraft, vergleichbar dem leisesten, aber kräftigsten Hauche (πνευμα).

14) De Wette in seiner Dogmatik der lutherischen Kirche. S. 88. und in seiner Schrift über Religion und Theologie S. 208 ff. findet mit andern in der Dreyeinigkeitslehre auch weiter nichts als eine dreyfache Ansicht Gottes als das höchste Wesen, Vater, als des Geoffenbarten in der Welt, Sohn und als des Wirkenden in der Natur, Geist. Der Gott Sohn ist der Schöpfer und Mittler, der Geist das belebende, erwärmende und erleuchtende Princip in der materiellen und geistigen Natur. Über beyden aber steht der Vater, den Sohn sendend, den Geist ausgiessend. Mithin sind Sohn und Geist nichts als die Formen der Offenbarung Gottes in der Welt und seine Wirksamkeit für die Heiligung der Menschen.

§. 276.

Specielle Geschichte der Trinitätslehre. Geschichte des Dogma von Gott dem Vater.

Vergl. Doctrina christiana de patre et vno vero Deo, als Anhang des Versuchs einiger Beyträge zur historischen Auslegung der Bibel, Theil I. S. 404 ff.

In welchem Sinne Gott unser Vater heißt? eine Abhandlung in Eckermann's theologischen Beyträgen, Bd. II. St. 1. S. 64 ff. vgl. St. 2. S. 85 ff.

Das Wor אָב, πατηρ, Vater wird von Gott in der Bibel auf eine zweyfache Art gebraucht: *ουσιωδως* substantialiter, wenn überhaupt das göttliche Wesen darunter verstanden ist, und *ὑποστατικως*, wenn damit die erste Hypostase oder Person in dem dreyeinigen Gott bezeichnet ist. In diesem zweyten Sinne wird hier das Wort Vater genommen, und also die erste von den drey göttlichen Personen darunter verstanden. Nach den alten Kirchenlehrern bestehen ihre persönlichen Eigenthümlichkeiten, oder ihre persönlichen Unterscheidungsmerkmale in der *ἀγεννησια*, worunter man in den Zeiten vor dem Athanasius die ewige und anfangslose Selbstständigkeit derselben, in sofern sie

ihr Seyn aus sich selbst, dagegen aber der Sohn seinen Ursprung aus ihr als der einzigen Grundursache aller Dinge hat, verstanden hat. Nach dieser Bestimmung erscheint also diese Agennesie als eine absolute Eigenschaft des göttlichen Wesens; allein Athanasius schloß ihren Begriff in engere Grenzen ein, und machte den Anfang, unter der Agennesie des Vaters bloß eine relative Eigenschaft der ersten Person des göttlichen Wesens zu verstehen. Dem Vater kommt αγεννησια zu, oder er ist αγεννητος, weil er in einem solchen Verhältnisse zur zweyten Person steht, daß nicht er von ihr, sondern daß sie von ihm gezeugt ist, d. h. daß der Grund, warum der Vater auf seine eigenthümliche Weise in dem Einigen göttlichen Wesen subsistirt, nicht in dem Sohne liege.

Die alten Kirchenlehrer sprechen auch schon von der πατροτης, paternitas, Vaterschaft des Vaters. Die älteren von ihnen beziehen diese Vatereigenschaft auf alle von Gott hervorgebrachten Geschöpfe, und selbst auf den Sohn. Diesemnach wurde also stillschweigend zugestanden, daß eine Zeit war, wo Gott noch keine πατροτης zukam, d. h. wo er noch nicht Vater war, nämlich die Zeit vor der Zeugung oder Hervorbringung des Sohnes und vor der Weltschöpfung. Fast alle vornicänischen Väter gehen von diesem Gedanken aus; bloß Irenäus, Origenes und Dionysius von Rom machten eine Ausnahme. Irenäus sagt: der Sohn habe beständig mit dem Vater coexistirt. Origenes sagt: daß Gott immer, von aller Ewigkeit her, der Vater seines Sohnes war. Dionysius von Rom endlich erklärte sich folgendermassen: der Sohn ist zwar von dem Vater gezeugt, es kann aber kein Moment gedacht werden, wo der Sohn noch nicht gezeugt war. Als nun bald darauf Arius öffentlich mit dieser Behauptung auftrat: „es war eine Zeit, wo Gott noch nicht Vater war, er wurde es erst in der Folge, als er den Sohn und die übrigen Geschöpfe erschuf": so machten seine Gegner die Einwendung, daß bey Gott keine Zeit gelte und gedenkbar sey. Die Arianer erwiederten: allerdings

ist bey Gott keine Zeit gedenkbar, und sein Seyn kann nicht nach Zeiträumen bestimmt werden; aber die Zeit hat erst da ihren Anfang genommen, als Gott die Wesen ausser sich, d. h. die Welt schuf. Vor diesem Zeitenanfang (προ των χρονων, προ αιωνων) ist nun Gott durch Hervorbringung des Sohnes Vater geworden, und obgleich diese Hervorbringung des Sohnes diesem nach αχρονως ist, d. h. über alle gedenkbaren Zeiten hinaus geht, so kann man doch sagen: der Vater ist nicht immer Vater gewesen, sondern er ist es erst geworden. Nach dieser arianischen Vorstellungsart gehört also die πατροτης Gottes nicht zur Natur (φυσις) seines Wesens, sondern sie ist bloß ein zufälliges Verhältniß, das seinen Grund einzig und allein in dem Willen desselben hat. Eben das lehrten auch alle vornicänischen Väter, daß nämlich der Sohn nicht aus dem Wesen oder der Natur (ὀυσια και φυσις) des Vaters erzeugt oder erschaffen sey, sondern aus seinem Willen, d. h. der Vater wollte den Sohn zeugen oder schaffen, und hätte er es nicht gewollt, so wäre er zwar nicht Vater geworden, aber sein Wesen wäre doch das nämliche geblieben. Durch den Athanasius wurde aber auch diese Vorstellungsart unterdrückt. Dieser betrachtete die πατροτης Gottes als ein ewiges Verhältniß der ersten Person zur zweyten, und schränkte sie bloß auf das γεννᾶν oder generare ein. Er sagte: wenn Gott ewig ist, so muß der Vater von Ewigkeit her seyn, und schon von Ewigkeit her einen Sohn gehabt haben; seine πατροτης ist eine ewige Eigenthümlichkeit seiner Natur, durch welche das Verhältniß der ersten Person zur zweyten bestimmt ist; diese πατροτης Gottes ist also nicht κατὰ βουλησιν, d. h. nicht eine Wirkung seines Willens und deßwegen eine zufällige Eigenschaft, sondern sie ist κατὰ φυσιν, d. h. sie ist in der Natur und dem Wesen Gottes gegründet. Bey dieser Bestimmung ist auch in der Folge die Kirche geblieben.

§. 277.

Geschichte des Dogma von Gott dem Sohne.

Litteratur.

Oelrich's Commentatio de vera et certa eorum, qui saeculo secundo et ineunte tertio floruerunt, patrum de ratione siue relatione filii seu verbi cum patre sententia. Götting. 1787. 4.

Bleſs Specimen historiae polemico-literariae dogmatis de Christo, exponens historiam dogmatis de diuinitate Christi antenicaenam. Viceb. 1784. 8.

Martinis Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den ersten vier Jahrhunderten, I. Theil. Rostock u. Leipzig 1800. 8.

Von Jesu Person und Amt nach den Kirchenvätern, in Henke's Magazin IV Bd. S. 109 ff. 389 ff.

Stark's Versuch einer Geschichte des Arianismus, II Theile. Berlin 1783 u. 1784. 8.

Lessing vom Arianismus; in seinem theologischen Nachlaß, Bd. I.

Über die Controvers von der Gottheit Christi. In den Beyträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, Heft 16. S. 74 ff.

Einige Gedanken über die Ausbildung des Dogma von der Gottheit Christi; in Schmidt's allgem. Bibliothek der theol. Literatur, Bd. VI. St. 3. S. 280 ff.

§. 278.

Erste Periode.

Von den Aposteln bis zu Clemens von Alexandrien.

Die Ausdrücke Sohn Gottes und λογος, womit im N. Test. das Göttliche in Christo bezeichnet ist, sind so unbe-

unbestimmt, daß eine lange Zeit nöthig war, bis man zu festen Bestimmungen ihres Sinnes gelangt ist. In den Schriften der apostolischen Väter sucht man sie vergeblich; denn diese hatten noch keine Veranlassung, über diesen Gegenstand schärfer nachzudenken. Im zweyten Jahrhunderte nöthigten aber die Gnostiker dazu, und man fieng nun an, diese Lehre genauer zu bestimmen und über sie zu philosophiren. Justinus Martyr ist der erste, welcher dieses thut. Nach ihm ist der Logos die ursprüngliche Vernunftkraft Gottes, und als solche von Ewigkeit her in Gott und mit ihm Eins. Vor der Weltschöpfung hat aber Gott den Logos vermittelst einer Emanation aus sich hervorgehen lassen, und seit der Zeit existirt er als eine numerisch von Gott verschiedene Intelligenz, und hat nachgehends die Welt erschaffen. Dieser Lehrvortrag beruhet der Sache nach auf der philonischen Unterscheidung des *λογος ενδιαθετος* und des *λογος προφορικος*. Nach dem Athenagoras ist der Sohn der Verstand des Vaters, das intelligible Urbild aller Dinge und das Princip ihrer Wirklichkeit und die erste Ausgeburt aus Gott. Dieser Vorstellungsart liegt auch die Emanationstheorie zu Grunde, zugleich ist aber die platonische Lehre vom Logos mit ihr verwebt, und Athenagoras hat sich den Sohn ohne Zweifel als eine reine Emanation, d. h. bloß als eine logische Kraft ohne Persönlichkeit gedacht. Dagegen stimmte Tatian seinem Lehrer Justin bey, und hielt den Logos nach seinem Hervorgang aus Gott für ein für sich bestehendes Subject. Gleichen Weg betrat Theophilus von Antiochien, welcher die platonische Lehre von dem *λογος ενδιαθετος* und *προφορικος* auch den Worten nach auf dieses Dogma übertrug. So lange, sagt er, der Verstand Gottes, d. h. sein *λογος*, bloß in ihm, bloß *ενδιαθετος* war, d. h. unthätig in ihm ruhte, so lange war er in einem unpersönlichen Zustande; als aber Gott nach aussen zu wirken, d. h. die Welt erschaffen wollte, so stieß er seinen *λογος* von sich aus, wodurch dieser *προφορικος*, und zugleich ein eigens für sich bestehendes Vernunftwesen wurde. Vgl. G. Fr. Seiler Christologia Justini Martyr., Tatiani, Athena-

gorae et Theophili Antiocheni. Zwey Progrr. Erlang. 1776. 4. Aus den unbestimmten Äusserungen des Irenäus läßt sich nur soviel abnehmen, daß er den λογος für ein für sich bestehendes Wesen gehalten habe, weil er von dem Vater und Sohne als zwey Herren spricht. Nach ihm ist aber der Sohn nicht erst vor der Weltschöpfung zur Persönlichkeit gelangt, sondern hat stets mit dem Vater coexistirt, ist zwar wahrer Gott, aber demohngeachtet geringer als der Vater. Clemens von Alexandrien brachte in dieß Dogma am meisten platonische Philosophie. Nach ihm ist der λογος ein eigenes für sich bestehendes Wesen, nämlich der höchste und vollkommenste der Aeonen, der alles nach dem Willen des Vaters regiert. Ursprünglich war er Gottes Bild in seinem Verstande, d. h. die Idee oder Vorstellung, welche Gott von sich selbst hatte. Dann gieng er vermittelst einer Emanation aus Gott aus, uud wurde zu einem persönlichen Wesen und Urheber der Welt, endlich aber in Jesu Mensch, weswegen dieser als Gottmensch göttlich verehrt werden muß, obgleich die Natur des mit ihm verbundenen λογος der Natur des Vaters nicht vollkommen gleich ist, sondern sich derselben nur am meisten annähert.

Aus dem allem ergeben sich also für diese erste Periode folgende Resultate:

1) In diesem ersten Zeitraume erscheint das Dogma von dem Sohne Gottes noch schwankend, und zwar so schwankend, daß man nicht einmal darin mit einander überein lehrte: ob der Sohn Gottes für ein für sich selbst bestehendes Subject, oder nur für eine Kraft oder Wirksamkeit Gottes zu halten sey. Wenn aber auch gleich

2) die Meisten für die erstere Meynung stimmen, so betrachten sie doch den Sohn oder λογος

a) nicht nur für ein von dem Vater numerisch verschiedenes Wesen, sondern auch

b) für ein geringeres und dem Vater untergeordnetes Wesen, das

c) zwar vor aller Zeit, entweder wie ein ausgesprochenes Wort, oder als ein emanirender Ausfluß aus Gott hervorgegangen und persönlich geworden, aber doch nach seiner persönlichen Existenz mit Gott nicht gleich ewig ist, sondern nur nach seiner idealen Existenz in Gott vor seinem Hervorgange aus demselben.

3) Nur der einzige Irenäus legt ihm eine stete Coexistenz mit Gott bey, weil er durch diese Annahme den Versuchen, den Ursprung des Sohnes zu erklären, was er für unmöglich hielt, Einhalt thun wollte.

4) Demohngeachtet wissen aber weder Irenäus noch andere etwas von einer ewigen, in dem Wesen des Vaters nothwendig gegründeten, Zeugung des Sohnes aus dem Vater, sondern sie leiten die Zeugung des Sohnes bloß von einem freyen Willensentschluß des Vaters ab.

§. 279.

Zweyte Periode.

Von Tertullian bis auf den Ausbruch der arianischen Streitigkeiten.

Tertullian fuhr fort, die Lehre vom Sohne Gottes auf dem Grunde der Emanationstheorie, nur auf eine sinnlichere Weise, vorzutragen. Der λογος ist ihm eine Substanz, welche von Gott durch Ausstoßen gezeugt sey. Er vergleicht seine Zeugung mit dem Ausgehen eines Strahls aus der Sonne, und dem Anzünden eines Lichtes an dem andern. Zwar schrieb er dem λογος Einerleyheit der Substanz mit dem Vater zu, aber er betrachtete ihn doch nur als eine Ableitung oder als einen Theil von dem Vater, und mithin für geringer als den Vater, sowohl

dem Wesen als der Existenz nach. Denn erst bey der Weltschöpfung wurde er aus Gott gezeugt, ob er gleich schon früher in Gott war, wiewohl in keinem persönlichen Zustande, sondern als das denkende Princip in Gott, welches, als Gott nachher nach aussen wirken wollte, aus ihm hervorgieng und zu einer für sich bestehenden Substanz wurde.

Origenes hielt sich bey dem Vortrage dieses Dogma nach dem Vorgang seines Lehrers, des Clemens von Alexandrien, mehr an die platonische Philosophie und schmiegte dasselbe der platonischen Lehre vom λογος oder νους noch genauer an. Weil nun die Neuplatoniker ihren λογος für gleichewig mit Gott hielten, so mußte Origenes mit dem Irenäus lehren: daß der Sohn schon von Ewigkeit her als Hypostase, mit welchem Worte Origenes den dogmatischen Dialect bereichert hat, existirt habe, und daß Gott immer Vater seines Sohnes gewesen sey. Demohngeachtet nahm aber Origenes keine Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters an, sondern er leitete das Daseyn des Sohnes von dem freyen Willen des Vaters ab; weil er aber mit den Neuplatonikern behauptete, daß es nicht nothwendig sey, zwischen Ursache und Wirkung eine Succession anzunehmen, so ließ sich doch damit seine Behauptung, daß der Sohn von Ewigkeit her als Hypostase existirt habe, vereinigen. Überhaupt war die eigentliche Idee, welche Origenes von dem Verhältnisse zwischen dem Vater und dem Sohne hatte, diese, daß er sie in dem Verhältnisse betrachtete, welches zwischen der Ursache und ihrer Bestrebsamkeit zu wirken Statt findet; beyde können zu keiner Zeit von einander getrennt gedacht werden, obgleich die letztere von der ersteren abhängig ist. Deswegen konnte nun auch Origenes lehren, daß der Sohn geringer sey als der Vater. Er sagt: Der Vater ist Gott im höchsten Sinne des Wortes, der Sohn aber nicht also. Aus dieser Ursache nennt Origenes gewöhnlich den Vater mit dem Artikel τον Θεον den Gott, den Sohn aber ohne Artikel nur Θεον einen Gott, und sagt, daß die Welt ihren Ursprung habe von (ὑπο) dem Vater, und nur durch (δια)

den Sohn, und verlangt, daß man nicht zu dem Sohne, sondern zu dem Vater durch den Sohn beten soll. Vgl. Jo. Ge. Walch Diss. Vindiciae Origenis in doctrina de diuinitate Christi. Jen. 1727. 4.

Dionysius von Alexandrien, obgleich ein Schüler des Origenes, kehrte in dem Vortrage dieser Lehre wieder zu der philonischen Vorstellung von dem *λογος ενδιαθετος* und *προφορικος* zurück, nur daß er jenen *λογος εγκειμενος* und diesen *λογος προπηδων* nannte. Daher lehrte er denn, daß der *λογος* erst von der Zeit an, als er aus Gott ausfloß, persönliche Existenz habe, und daß eine Zeit gewesen sey, wo der Vater noch nicht Vater war. Darin stimmte er aber seinem Lehrer bey, daß der Sohn geringer sey, als der Vater, und er gieng in den Streitigkeiten, welche er mit dem Sabellius hatte, sogar noch weiter, indem er behauptete: der Sohn wäre von dem Vater substantiell verschieden, weswegen er denn auch im Jahr 260. wider den Gebrauch des Wortes *ὁμοουσιος* consubstantialis sprach. Dieses Wort gebrauchte nämlich Sabellius von dem *λογος*, um damit anzudeuten, daß er keine eigene Persönlichkeit habe, sondern mit dem Vater Eine *ουσια* oder Ein Wesen, d. h. Eine Person sey. Nachher im Jahr 269. hat auch die dritte antiochenische Synode, auf welcher Sabellius verdammt wurde, den Gebrauch des Wortes *ὁμοουσιος* von dem Sohne zugleich mit verdammt. Vergl. J. Wilh. Feuerlin Diss. Dei filium patri esse *ὁμοουσιον* antiqui ecclesiae doctores in concilio Antiocheno vtrum negauerint? Gött. 1785. 4.

Die übrigen nachfolgenden Lehrer in der orientalischen und griechischen Kirche, Theognostus, Katechet in Alexandrien, Pierias, Presbyter daselbst, Gregor der Wunderthäter, Lucianus, Presbyter zu Antiochien, Methodius, Bischoff zu Tyrus, traten zwar darin alle dem Origenes bey, daß der Sohn ein dem Vater subordinirtes Wesen sey; allein keiner von ihnen legt demselben eine gleiche Existenz bey. Hiemit waren auch die meisten Lehrer der abendländischen Kirche einverstanden. Cyprian hielt die Würde des Sohnes für geringer

als die Würde des Vaters, und statuirte bloß eine generische Einheit von beyden. Arnobius bedient sich zwar des Ausdrucks, daß der Sohn, welchen er sich als eine für sich bestehende Intelligenz dachte, von Natur Gott sey; aber demohngeachtet hielt er ihn für geringer als den Vater. Nach Novatianus ist zwar der Sohn mit Substantialität aus dem Vater hervorgegangen, aber nicht als nothwendige Folge der Natur des Vaters, sondern als Folge seines Willens. Durch diesen Hervorgang ist der Sohn auch erst zur Persönlichkeit gelangt, da er vorher nur in einem unpersönlichen Zustande als intelligible Kraft in Gott war; es kommt ihm also keine absolute Ewigkeit zu, und er ist deswegen geringer als der Vater. Nach Lactantius ist der Sohn der höchste aller Geister, der zwar für sich besteht, aber von Gott so wenig abgesondert werden kann, als ein Bach von seiner Quelle. Darin besteht auch die Einheit des Sohnes mit dem Vater. Der Sohn gieng als ein tönender Hauch aus Gott hervor, und deswegen heißt er λογος oder Wort. Dieses Hervorgehen aus dem Vater war aber bloß eine Wirkung des Willens des Vaters, weswegen dem Sohne weder absolute Ewigkeit, noch völlige Gleichheit mit dem Vater zukommt. Dionysius von Rom ist der merkwürdigste in dieser Periode, weil er eine Theorie aufgestellt hat, die sich dem nachher kirchlich gewordenen Lehrbegriffe am meisten nähert. Er verwirft die bisherige Vorstellung, daß der Sohn eine ausser Gott existirende Hypostase sey, und erklärt ihn für ein in Gott subsistirendes Subject, so wie auch den heiligen Geist. Die Ausdrücke ποιηϑεις und κτιςϑεις, welche man bis daher ganz unbedenklich von dem Sohne gebraucht (vergl. T. G. Hegelmaier Diss. in quaestioneman quo sensu patres Ante-Nicaeni Christum dixerint creaturam. Tub. 1781. 4.) verwirft er, weil sie den Begriff eines Entstandenseyns in der Zeit involviren; der Sohn subsistirt aber immer in Gott. Er ist zwar von Gott γεννηϑεις, gezeugt, aber es kann kein Moment gedacht werden, in welchem er noch nicht gezeugt gewesen wäre, weil er der λογος

oder die Weisheit Gottes ist, und Gott in keinem Momente ohne seine Weisheit gedacht werden kann. Dem Anschein nach ist dieß ganz die später üblich gewordene Vorstellungsart; aber sie ist es doch nicht; denn Dionysius dachte sich den Sohn und Geist nicht als absolute Hypostasen, sondern nur als hypostasirte Kräfte in Gott, den Sohn als die hypostasirte Weisheit, und den Geist als die hypostasirte geistige Wirksamkeit Gottes. Aus diesem Grunde sieht auch Dionysius den Vater nicht als die dritte Hypostase an, welche nach der spätern Kirchenlehre zugleich mit dem Sohne und Geiste in dem Einigen göttlichen Wesen subsistirt, sondern er betrachtet den Vater als den höchsten Gott, in welchem der Sohn und Geist subsistiren.

Aus dieser zweyten Periode ergeben sich denn also folgende Resultate:

1) Auch in diesem Zeitraume hat das Dogma in der katholischen Kirche noch keine bestimmte Norm erhalten, weswegen es fast bey jedem Kirchenlehrer in einer andern Darstellung erscheint. Selbst in den noch vorhandenen Glaubensbekenntnissen, welche den Katechumenen vorgelegt wurden, herrscht keine Bestimmtheit, und die meisten sind in so allgemeinen Ausdrücken abgefaßt, daß jede besondere Meynung damit bestehen kann; vgl. Martini's Geschichte der Gottheit Jesu, Theil I. S. 284 ff.

2) Demohngeachtet schritt in dieser Periode das Dogma in seiner Ausbildung fort. Die Vorstellungsart, daß der Sohn nur eine Kraft oder Wirksamkeit Gottes ohne eigene Persönlichkeit sey, hatte sich jetzt ganz aus der katholischen Kirche verloren, und dagegen fixirte sich in derselben die Meynung, daß der Sohn eine für sich bestehende Hypostase oder Person sey, immer mehr und fester.

3) Jedoch dachte man sich den Sohn ausser und nicht in dem Vater existirend oder subsistirend. Dem Einwurf, daß nach dieser Vorstellungsart zwey Götter daraus würden, begegnete man gemeiniglich damit: daß der Sohn

doch seinen Ursprung aus Gott habe, und also doch auch eine Grundursache aller Dinge sey, und daß zwischen Vater und Sohn die vollkommenste Einheit der Gesinnung und des Willens Statt finde. Nicht Allen scheint aber diese Antwort genügt zu haben; wenigstens gestand Dionysius von Rom, daß bey der Meynung, daß der Sohn und Geist zwey ausser dem Vater für sich bestehende Hypostasen wären, die Lehre von der substantiellen Einheit Gottes unmöglich bestehen könne. Indessen herrschte sie doch in diesem Zeitraume ganz allgemein und war auch von der Gestalt, welche das Dogma gegenwärtig hatte, nicht zu trennen. Denn

4) in Ansehung der Würde und Vollkommenheit wurde zwischen Vater und Sohn noch immer ein Stuffenunterschied angenommen: ein solches Subordinationssystem schließt aber die von Dionysius vorgeschlagene Vorstellungsart, daß Sohn und Geist in dem Vater subsistiren, nothwendiger Weise aus.

5) Daß man ausserdem dem Sohne fast allgemein die absolute Ewigkeit absprach, war damit auch nicht in Übereinstimmung zu bringen. Zwar nannte man den Sohn oder λογος sehr oft gleichewig mit Gott; aber nur, in sofern er als intelligible Kraft von Ewigkeit her in Gott war; erst mit seinem Hervorgang aus Gott trat er aus diesem idealen Zustande in einen persönlichen Zustand über. Dieß geschah zwar nach der Meynung der Meisten vor aller Zeit; aber da doch der Sohn damit erst angefangen hat, als Person für sich zu bestehen: so kann er auf keine Weise ewig im absoluten Sinne heissen. Bloß Origenes stellte den Satz auf, daß der Sohn als ausser dem Vater befindliche Hypostase von Ewigkeit her, ohne allen Anfang, existirt habe; fand aber damit, selbst unter seinen Schülern, fast gar keinen Beyfall.

6) Damit hängt auch die noch immer festgehaltene Meynung zusammen, daß das Daseyn des Sohnes nicht in dem Wesen des Vaters, sondern bloß in seinem Willen

seinen Grund habe. Denn hätte man schon das Erstere statuirt, so hätte man auch dem Sohne, gleich dem Vater, absolute Ewigkeit beylegen müssen. Aber von einer ewigen Zeugung des Sohnes von dem Vater befaßt der allgemeine Kirchenglaube dieser Periode noch nichts.

§. 280.

Von dem Ausbruch der arianischen Streitigkeiten bis auf die Vollendung des Dogma durch Augustinus und die Erscheinung des sogenannten Symbolum Athanasianum.

Bis an das Ende des dritten Jahrhunderts hat man also ohne alles Bedenken den Sohn *ποιηϑεις*, *κτισϑεις*, oder *κτισις*, *κτισμα*, *εργον*, *ποιημα*, d. h. ein Geschöpf genannt. Diese Gewohnheit führte aber endlich zu der Frage: woraus hat denn wohl Gott den Sohn erschaffen oder hervorgebracht? Gab man zur Antwort: aus Nichts, so wie alles andere; so bot sich die andere Frage dar: hat nun der Sohn dieselbe Natur, wie der Vater, oder ist er seinem Wesen nach von dem Vater verschieden? Das Letztere hatte wirklich Dionysius von Alexandrien, um gegen den Sabellius die Persönlichkeit des Sohnes zu retten, behauptet und deßwegen auch den Gebrauch des Wortes *ὁμοουσιος* von dem Sohne verworfen. Aber Andere waren anderer Meynung, und dieß gab nicht nur zur Entstehung des arianischen Streites Veranlassung, sondern gab auch dem kirchlichen Lehrbegriffe das Dogma von der Homousie oder Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater.

Arius behauptete gegen seinen Bischoff Alexander: der Sohn Gottes ist ein Geschöpf, und zwar ist er von Gott aus Nichts (*εξ ουκ οντων*) erschaffen. Zwar ist dieses schon vor aller Zeit geschehen, aber der Sohn war doch nicht eher, als er erschaffen wurde, und mithin ist er nicht gleichewig mit dem Vater und kann nicht in demselben Sinne Gott genannt werden, als wie

der Vater. Er hat seine göttliche Würde nicht von Natur, sondern Gott hat sie ihm aus Gnaden verliehen, und er ist also geringer als der Vater.

Von dem Allem behauptete nun Alexander das Gegentheil: der Sohn ist nicht erschaffen, sondern aus dem Wesen des Vaters gezeugt (γεννηϑεις), und da diese Zeugung eine nothwendige Handlung des Wesens Gottes ist, so ist sie so ewig, als wie Gott selbst ewig ist, und es kann also zwischen der Existenz des Vaters und der Existenz des Sohnes keine Zwischenzeit angenommen werden. Der Sohn ist also gleichewig mit dem Vater, ist von Natur Gott, und es findet zwischen ihm und dem Vater sonst gar kein Unterschied Statt, als daß der Vater ungezeugt und der Sohn gezeugt ist. So sehr diese Vorstellungsart dem Glauben der älteren Zeiten widersprach, so wußte sie doch die Betriebsamkeit und Beredtsamkeit des Athanasius auf der Kirchenversammlung zu Nicäa im J. 325 durchzusetzen. Es wurde auf derselben als Glaubensnorm festgesetzt:

1) Der Sohn ist gezeugt und nicht geschaffen (γεννηϑεις ου ποιηϑεις),

2) und zwar ist er von Ewigkeit gezeugt aus dem Wesen des Vaters (εκ της ουσιας του πατρος) und also mit dem Vater gleiches Wesens (ὁμοουσιος τω πατρι).

Von nun an wurde nun für Alle, die sich zu der ächten katholischen Kirche hielten, das Wort ὁμοουσιος das Losungszeichen, und man wollte damit sagen: daß bey der anfangslosen Zeugung die ganze Fülle des göttlichen Wesens auf den Sohn übergeflossen sey, weßwegen er weder seiner Natur noch seiner Existenz nach geringer sey als der Vater. Zwar verstand man unter dieser Homousie des Sohnes bloß eine Gleichartigkeit des Wesens und nicht eine numerische Einheit des Wesens; aber dieß stand der Behauptung, daß der Sohn in dem vollen Sinne Gott sey als wie der Vater, nicht im mindesten entgegen; wohl aber war es

schwer, das Dogma von der Einheit Gottes beyzubehalten; indessen man half sich jetzt, wie vordem, mit der Erklärung, daß man ja doch nur Eine Grundursache statuire.

Die nicänische Glaubensformel fand aber selbst unter den sogenannten Orthodoxen keinen allgemeinen Beyfall. Denn vielen war das Wort ὁμοουσιος anstößig, und zwar deßwegen, weil der Häretiker Paul von Samosata dasselbe gebraucht hatte, um damit zu sagen: daß der Sohn keine eigene Substanz habe, kein eigenes substantielles Wesen wäre, sondern mit dem Vater nur Eine und dieselbe Hypostase oder Person sey. In den vier ersten antiochenischen Formeln wurde zwar die Zeugung des Sohnes vom Vater angenommen, aber die Zeugung aus dem Wesen des Vaters stillschweigend verworfen. In der fünften antiochenischen Formel, oder der sogenannten Formula μακροστιχος, wurde dagegen der Ausdruck: der Sohn ist in Allem dem Vater ähnlich (ὁμοιος), in Vorschlag gebracht. Daraus entstand das Wort ὁμοιουσιος, welches man statt ὁμοουσιος von dem Sohne zu gebrauchen anfieng. Allein das war nicht Allen, welche zu dieser Parthey gehörten, angemessen, und in der zweyten sirmischen Formel wurde der Gebrauch sowohl von dem Worte ὁμοουσιος, als von dem Worte ομοιουσιος verworfen. Die dritte sirmische Formel bestätigte zwar dieses, aber sie gestattete doch den Ausdruck: der Sohn ist in allem dem Vater ähnlich (κατα παντα ὁμοιος); es war also bloß das Wort ὁμοιουσιος aufgeopfert, aber der Begriff doch beybehalten. Diese sämmtlichen Gegner des nicänischen Glaubensdecrets waren übrigens alle Gegner von der arianischen Vorstellungsart, daß der Sohn ein Geschöpf des Vaters sey. Sie lehrten eine Zeugung desselben, aber nur von einer Zeugung aus dem Wesen des Vaters wollten sie nichts wissen, und deswegen nahmen sie das nicänische Glaubensbekenntniß und das darin von dem Sohn gebrauchte Wort ὁμοουσιος nicht an. Demohngeachtet hatte aber das nicänische Symbol doch seine vielen Freunde und selbst sehr gewichtvolle Vertheidiger. Un-

ter diesen zeichneten sich im Fortgange der Zeit, ausser dem Athanasius noch Basilius, Hilarius und die beyden Gregore aus. Sie hielten zwar fest über der nicänischen Glaubensformel; allein einige Puncte derselben wurden doch mehr herausgehoben und näher bestimmt. Darunter gehörte hauptsächlich die Zeugung des Sohnes aus dem Vater, welche man nun ausdrücklich, was in dem Nicänischen Symbol bloß angedeutet war, für nothwendig, d. h. in dem Wesen Gottes nothwendig gegründet, und mithin also für anfangslos und ewig erklärte. Die Homousie des Sohnes bestimmte man ebenfalls fester und zwar dadurch, daß man sagte: der Sohn ist *ταυτος τοιουτος οἱος πατηρ*, d. h. der Sohn ist seiner Natur und seinem Wesen nach ganz derselbe als der Vater, und es findet zwischen ihm und dem Vater nur eine Ungleichheit in der Ursache des Daseyns Statt. Der Vater ist nämlich ungezeugt, der Sohn aber gezeugt; und diese ewige, anfangslose Zeugung ist eine schlechterdings unbegreifliche, der Natur Gottes eigene, und nur ihm und dem Sohne bekannte Sache (*πραγμα αρρητον και φυσεως ιδιον Θεου*). Weil nun dieser Ungleichheit in der Ursache des Daseyns ohngeachtet dem Wesen nach der Sohn ganz derselbe wie der Vater ist, so sprach man auch von der *ταυτοτης* des Sohnes, d. h. von der Einerleyheit seines Wesens mit dem Wesen des Vaters, die man sich indessen noch nicht numerisch, sondern bloß generisch dachte (Athanas. or. II. c. Ar. S. 326 ff. Basil. ep. 52. ep. 227. Hom. XXIV. Hilar. de Trin. II. III. Gregor. Naz. orat. XXXV. Athanas. exp. fid. T. I. S. 240. orat. III. c. Arian. S. 406. De decr. Syn. Nic. S. 258.)

Während sich aber auf diese Weise der nicänische Lehrbegriff durch gegenseitige Reibungen immer mehr verfeinerte, hatten die Vertheidiger desselben die abwechselndsten Schicksale. Bald hatten sie die Oberhand, und die Gegner desselben nach allen ihren verschiedenen Partheyen und Namen wurden gedrückt; bald wurden sie verfolgt, und die Antinicäner spielten die Gebieter und Meister. Zu einer

und der nämlichen Zeit hatten oft die Vertheidiger des nicänischen Glaubensbekenntnisses hier, und die Bestreiter desselben dort die Oberhand, je nachdem die Theologie der Regenten beschaffen war. Denn diese war vom Anfange dieses langen Streites an jederzeit von dem größten Einfluß, wie denn endlich auch die Geneigtheit des Kaisers Theodosius des Großen dem nicänischen Glauben den Sieg auf immer verschafft hat. Zwar hatte schon Athanasius im Jahr 362. auf der alexandrinischen Synode die nicänische Glaubensformel bestätigen lassen; und dreyzehn Jahre nachher machte, ganz nach dem Sinne derselben, die Synode in Illyricum die Entscheidung, daß die τριας des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gleiches Wesens (ὁμοουσιος) sey. Allein dieß alles hätte nichts gefruchtet, wenn nicht die weltliche Macht den Ausschlag für die nicänische Glaubensformel gegeben hätte. Sobald nur Theodosius der Große zuerst die Regierung über den Orient angetreten hatte, so gab er im Jahr 380. ein Gesetz, daß jeder, der den Namen eines katholischen Christen führen wolle, an Eine Gottheit des Vaters, Sohnes und Geistes unter gleicher Majestät und heiliger Dreyheit glauben müsse (Cod. Theod. XVI. Tit. I. l. 2.). Im Jahr 381. berief er das zweyte allgemeine Concilium nach Constantinopel, und absichtlich hatte er nur solche Bischöffe eingeladen, von deren theologischen Denkart er versichert war, daß sie für die nicänische Lehre stimmen würden. Auf dieser Versammlung wurde nun das nicänische Glaubensbekenntniß mit einigen Zusätzen wiederholt, und darin namentlich zu glauben befohlen: „an Einen Herrn Jesum Christum, den eingebornen Sohn Gottes, welcher aus dem Vater vor aller Zeit gezeugt ist, wahrer Gott aus dem wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleiches Wesens mit dem Vater." Die Beschlüsse dieser Versammlung erhielten hierauf die kaiserliche Bestätigung, und Theodosius gab ein Gesetz, daß alle Kirchen, welche bisher die Ketzer, d. h. vornämlich die Gegner des Nicänischen Lehrbegriffes besessen hatten, den Katholiken eingeräumt werden sollten (Cod. Theodos. XVI. Tit. I. l. 3.). Anfänglich erstreckte

sich zwar die Kraft dieses Mandats nur über den Orient, da Valentinian den Occident beherrschte; als aber Theodosius Herr des ganzen Reiches wurde, so wurden überall die Gegner des Nicänischen Lehrbegriffs verfolgt. Und als Theodosius Söhne und Nachfolger damit fortfuhren, so wurde im ganzen römischen Reiche der Arianismus nach allen seinen verschiedenen Zweigen allmählich, bis auf einige kleine Überreste, ausgerottet. Zwar fand er noch unter den Gothen, Vandalen, Burgundionen und Longobarden eine Zeit lang Schutz; endlich verschwand er aber auch unter diesen Völkern, und die ganze Christenheit bekannte mit der nicänisch-constantinopolitanischen Glaubensformel die Homousie und ewige Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters. Unterdessen hatte aber das Dogma durch Augustinus seine letzte Bestimmung erhalten. Bis auf seine Zeit nannte man den Sohn ὁμοουσιος τω πατρι in Bezug auf die vollkommene Einerleyheit seiner Substanz mit der Substanz des Vaters, die man sich beyde als aussereinander befindlich dachte. So lange lehrte man also nur eine generische Einheit des Vaters und Sohnes; allein Augustinus wollte alle Einheit der Gattung und Art schlechterdings ausgeschlossen wissen, und drang ganz bestimmt auf eine numerische oder Zahleinheit (de Trin. VI, 6. vergl. 4.). Sein Ansehen verschaffte dieser Bestimmung bald überall Eingang, und von der Zeit an, als sie durch das fälschlich sogenannte Symbolum Athanasianum noch mehr Publicität erhielt, wurde sie und blieb symbolisch.

Aus dieser dritten Periode ergeben sich also folgende Resultate:

1) Die arianische Streitigkeit gab die Veranlassung, daß man als Lehrnorm festsetzte: der Sohn ist nicht geschaffen, sondern erzeugt, und zwar aus dem Wesen des Vaters erzeugt, daher er mit ihm auch gleiches Wesens, und ewig und anfangslos ist. Im Fortgange des Streites bestimmte man dieses

noch näher also: die Zeugung des Sohnes ist ein nothwendiger Act, eine nothwendige Folge der Natur des Vaters, daher kommt dem Sohne absolute Ewigkeit zu, wie dem Vater, weil der Vater vermöge seiner Natur immer als der Zeugende gedacht werden muß.

2) Die gewaltsamen Maaßregeln des Kaisers Theodosius des Großen und seiner beyden Söhne machten diese Bestimmungen zum herrschenden Glauben der Kirche.

3) Augustinus, dessen Lehrbegriff in das sogenannte Symbolum Athanasianum oder Quicunque überging, verdrängte endlich die, bis jetzt herrschende, Vorstellungsart von der bloßen generischen Einheit des Sohnes mit dem Vater, und wußte dagegen den Satz geltend zu machen: daß der Sohn der Zahl nach (numerisch) mit dem Vater Eins wäre, und daß beyde nebst dem heiligen Geiste in dem Einigen göttlichen Wesen (ουσια) subsistiren.

Dieß ist der Lehrbegriff aller nachfolgenden Zeiten geblieben. Ihm zu Folge wird also gelehrt:

1) Daß der Sohn eine von den drey vollkommen gleichen Hypostasen, Personen, Subjecten oder Suppositis sey, welche in dem Einigen göttlichen Wesen subsistiren.

2) Der Sohn ist aus dem Vater von Ewigkeit her gezeugt, d. h. in dem Vater liegt der Grund, warum der Sohn in dem Einigen göttlichen Wesen ohne Anfang und Beginn so, und nicht auf eine andere Art subsistirt.

3) Der Sohn haucht zugleich mit dem Vater den heiligen Geist aus, d. h. in dem Sohne liegt wie in dem Vater der Grund, warum der heilige Geist in dem Einigen göttlichen Wesen so, und nicht auf eine andere Art subsistirt.

§. 281.

Geschichte des Dogma von dem heiligen Geiste.

Vergl. Zieglers Geschichtsentwicklung des Dogma von dem heiligen Geiste von den frühesten Zeiten an, bis auf das florentinische Concilium im 15. Jahrhunderte, in seinen theologischen Abhandlungen, Theil I. Göttingen 1791. S. 77 ff.

J. G. Rosenmüller Obss. nonnullae ad historiam dogmatis de Spiritu S. pertinentes. Erl. 1782. 4.

Kritik und Erklärung des dritten Artikels des christlichen Glaubens oder die Lehre vom heiligen Geiste aus Zeitbegriffen. Zerbst 1804. 8.

Das Theologumenon vom Pneuma Hagion als der Mutter des Geistes in seinem Zusammenhange mit den allgemeinen theogonischen Begriffen der morgenländischen, und den besondern der jüdisch-christlichen Gotteslehre dargestellt, in Karl Imm. Nitzsch's theologischen Studien, Leipzig 1816. 8.

Erste Periode.

Von dem Ende des apostolischen Zeitalters bis auf Tertullian.

Da schon im N. T. über das πνευμα ἁγιον unbestimmt gesprochen wird, so läßt sich gar nicht anders erwarten, als daß sich auch in den Schriften der zunächstfolgenden Kirchenlehrer über dieß Dogma die größte Unbestimmtheit und Mannichfaltigkeit der Lehrart findet. Gewiß ist es indessen, daß man das Bekenntniß des heiligen Geistes für einen Glaubenspunct schon in den allerfrühesten Zeiten gehalten habe. Der Beweis liegt in den alten Symbolis, welche man den Katechumenen vorgelegt hat (vergl. Walch Bibl. Symb. vet. S. 55 ff.). Aber auch in ihnen liegt das Dogma noch ganz unbestimmt und unentwickelt. Von allen Seiten her offenbart

es

es sich also, daß vielleicht in dem ganzen christlichen Glauben bis auf Tertullians Zeitalter kein Punct so unbestimmt und schwankend war, als die Lehre vom heiligen Geist. Daher stößt man auf die verschiedensten Meynungen darüber. Einige hielten

1) den heiligen Geist für einen und denselben mit dem Sohne oder λογος. Nach dem Dafürhalten einiger neueren Gelehrten wäre auch diese Meynung auf das N. T. gegründet. Allein es läßt sich wohl schwerlich genugthuend beweisen, daß der Ausdruck πνευμα ἁγιον im N. T. häufig mit λογος gleichbedeutend sey, da beyde Ausdrücke niemals in Verbindung mit einander vorkommen. Indessen, wenn es sich auch im Gegentheil leichter darthun läßt, daß im N. T. unter λογος etwas anderes verstanden sey, als unter dem πνευμα ἁγιον; so läßt sich doch nicht läugnen, daß einige Lehrer der zunächstfolgenden Zeit sich unter dem πνευμα ἁγιον ganz und gar nichts anders als den λογος gedacht haben. So sieht man aus Hermas Pastor (Simil. V. c. 2, 5.), daß er das höhere Wesen, welches in dem Menschen Jesus wohnte, für den heiligen Geist gehalten habe. Nach Hieronymus (ep. 84. ad Pammach. und ad Gal. IV, 5.) hätte in weit spätern Zeiten diese Meynung noch einen Vertheidiger an Lactantius gehabt, welches sich auch dadurch zu bestätigen scheint, daß Lactantius in allen seinen Schriften durchaus nichts von dem heiligen Geiste sagt. Ausserdem haben es Souverain in seinem von Löffler übersetzten Platonismus der Kirchenväter, Ziegler in der angeführten Abhandlung, und Lange in seiner Dogmengeschichte, noch von mehreren zunächst auf das apostolische Zeitalter lebenden Lehrern wahrscheinlich zu machen gesucht, daß sie gleichfalls den Sohn und Geist identificirt hätten. Keil aber in seiner Abhandlung: Ob die ältesten christlichen Lehrer einen Unterschied zwischen dem Sohne und Geiste gemacht haben? welche in Flatt's Magazin für christliche Dogmatik 4. St. S. 34 ff. abgedruckt ist, hat einen be-

deutenden Widerspruch erhoben. Wenn sich aber auch diese dunkle Sache bey einem jeden Schriftsteller dieser Periode in ein ganz vollkommenes Licht setzen ließe: so muß man doch in jedem Falle zugeben, daß wenigstens einige den Sohn und den Geist identificirt haben. Vielleicht läßt sich aber der Sache noch eine andere Ansicht geben. Manche nahmen an, daß Gott vermittelst des Geistes den λογος oder Sohn geboren oder gezeugt habe. Deswegen nennt Tatianus den λογος das erstgeborne Werk des Geistes (εργον πρωτοτοκον του πνευματος, Orat. ad Graec. S. 145.) In eben dem Sinne wurde in dem Euangelium secundum Hebraeos der heilige Geist die Mutter Christi genannt (Orig. Comment. in Joh. T. IV. S. 61. ed. d. l. Rue.)

Theophilus von Antiochien sagt: daß Gott durch die Weisheit, worunter er bekanntlich den heiligen Geist versteht, seinen Logos gezeugt habe (ad Autol. II. c. 14.)

Auch Clemens von Alexandrien läßt, nach einer andern modificirten Vorstellung, den Logos vermittelst des νους in Gott erzeugt werden.

Zwar meynte Origenes, der heilige Geist wäre im Euangelium secundum Hebraeos bloß in Hinsicht auf den Ausspruch Jesu, Matth. XII, 50. wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter die Mutter Christi genannt, weil der heilige Geist im ausnehmendsten Sinne der Vollstrecker und Vollbringer des göttlichen Willens sey. Dagegen behauptet Hieronymus: daß die Benennung des heiligen Geistes: Mutter Christi, bloß daher rühre, weil das hebräische Wort רוח ein nomen generis foeminini wäre. In den neuern Zeiten hat Grabe (Specil. Pattr. I. S. 327.) den Ausdruck also erklärt: die judaisirenden Christen in Palästina, nannten den heiligen Geist deshalb die Mutter des Messias, weil sie die Stimme vom Himmel, welche bey der Taufe Jesu den niedersteigenden Geist begleitete, um die Sohnschaft des Täuflings zu erklären, für eine

Stimme des Geistes selbst nahmen, und diesen nun, um dem Geheiligten nicht zwey himmlische Väter zu geben, zur göttlichen Mutter ernannten. Daraus gienge also hervor, daß diesen judaisirenden Christen, welche das Euangelium secundum Hebraeos lasen, das πνευμα άγιον eben das war, als andern Christen der λογος oder Sohn, das Princip aller physischen und moralischen Einflüsse auf die Welt, also auch aller Offenbarungen, Theophanieen und Wunderwerke Urheberin, und in sofern Mutter des Messias, als dieser durch die Taufweihe ein inneres göttliches Leben und Wesen von ihr empfangen hatte. Noch bey dem Fab. Mar. Victorinus, einem Heidenchristen am Ende des 4ten Jahrhunderts, welcher Libri IV. de sanctissima Trinitate contra Arium geschrieben hat, findet man den heiligen Geist die mater Jesu genannt; aber auf die Zeugung des Sohnes von dem Vater durch den Geist bezogen, und diese Erklärung ist wohl auch die richtigste.

Es läßt sich vermuthen: daß man im zweiten Jahrhunderte auch folgende Theorie über den Logos und Geist hatte: Gott hat vermittelst seines Geistes den λογος in sich erzeugt. Als dann vor oder bey der Schöpfung der λογος mit Substantialität aus Gott ausfloß, so blieb zwar der Geist in Gott zurück; weil aber der λογος nach seinem unpersönlichen Zustande in Gott durch ihn erzeugt worden war: so steht er mit dem Geiste in eben dem genauen genetischen Verhältnisse wie mit Gott selbst. — Daraus läßt sich nun nicht nur erklären, wie man den heiligen Geist die Mutter Christi nennen, sondern auch, wie man den λογος und Geist identisch betrachten konnte. Es geschieht nach einer metonymischen Verwechslung der Wirkung mit ihrem Mittel.

2) Nach einer andern Vorstellungsart dieser Periode wurde der heilige Geist als eine bloße göttliche Kraft betrachtet. Dieß ist von Athenagoras ganz gewiß, welcher mit allen denen, die die orientalische Emanationstheorie in ihrem reinen und ächten Sinne auffaßten, das

πνευμα ἁγιον einen Ausfluß (απορροια) aus der Gottheit nennt, der zu seiner Zeit wie ein Sonnenstrahl wieder in dieselbe zurückkehre (Leg. c. 10.) Damit ist der Begriff der Personalität, d. h. einer abgesonderten Selbstständigkeit durchaus unvereinbar. Bey weitem der grössere Theil der in diese Periode fallenden christlichen Schriftsteller scheint aber

3) sich doch unter dem πνευμα ἁγιον ein für sich bestehendes Subject gedacht zu haben. Wenn Justinus Martyr sagt: daß die Christen den prophetischen Geist ausser dem Vater und Sohne nach dem dritten Range göttlich verehren (Apol. mai. S. 19.), so muß er sich offenbar etwas Selbstständiges unter demselben gedacht haben.

Theophilus nennt das πνευμα ἁγιον auch σοφια (ad Aut. II. S. 355.), unterscheidet es aber unter dieser Benennung ausdrücklich von dem λογος (I. §. 7. S. 342. II. S. 360.); weswegen die Vermuthung, daß er sich dasselbe als ein für sich bestehendes Subject vorgestellt habe, allen Grund hat.

Irenäus nennt das πνευμα ἁγιον bald spiritus sanctus, bald sapientia, und betrachtet dasselbe und den λογος als Gottes Gehülfen bey der Schöpfung (adu. Haer. IV, 10, 1. 7, 4.). Daß er sich aber beyde als eigene Subjecte gedacht habe, lehrt eine andere Stelle (V, 36, 2.), wo er sagt: daß man durch den Geist zum Sohne und durch den Sohn zum Vater gelange. Daraus geht zugleich hervor, daß Irenäus zwischen Vater, Sohn und Geist ein Subordinationsverhältniß angenommen habe.

Aus diesen historischen Daten läßt sich nun folgendes Resultat ziehen:

1) Die Lehre von dem πνευμα ἁγιον wurde in dieser Periode fast mit noch mehr Unbestimmtheit und Varietät vorgetragen, als das Dogma vom λογος.

2) Zwar scheint die Vorstellungsart, daß der heilige Geist ein für sich bestehendes Subject sey, ebenfalls auch die vorherrschende gewesen zu seyn; aber

a) man dachte sich darunter ein ausser Gott existirendes Subject, und nahm

b) eine Abstufung zwischen dem Sohne und Geist an. Dieß sagt nicht nur Irenäus mit deutlichen Worten; sondern es liegt auch in der ganzen Vorstellungsart des Zeitalters über die heilige τριας des Vaters, Sohnes und Geistes, die auf dem Subordinationsprincip beruhte.

3) Ausserdem wurden über das πνευμα ἁγιον noch keine andern Bestimmungen gemacht; und

4) zu bemerken ist, daß das πνευμα ἁγιον auch öfters σοφια, sapientia genannt wird.

Der Grund liegt darin, weil in dem kabbalistischen System die dritte Sephirah oder der dritte Ausfluß aus Gott בינה genannt wird, welches Wort auch durch σοφια übersetzt werden kann.

§. 282.

Zweyte Periode.

Von Tertullian bis auf die Synode zu Alexandrien im Jahr 362.

Diese Periode beginnt mit den Montanisten, deren System sich bekanntlich einzig und allein um das Dogma von dem heiligen Geist oder Paraklet herumgedreht hat. Sie haben daher auch zur Entwicklung desselben mehr gethan, als die Lehrer der katholischen Kirche zu ihrer Zeit. Durch sie wurde nämlich die Persönlichkeit des heiligen Geistes zum bleibenden Lehrsatz gemacht.

Aus Tertullian lernt man ihre Theorie kennen. Dieser stellt sich den heiligen Geist als einen Ausflüß aus Gott vermittelst des Sohnes, oder durch den Sohn vor; die Substantialität Gottes ist auf ihn übergeflossen; aber nur zum Theil; daher Tertullian den heiligen Geist eine Partikel der Gottheit (pars totius) nennt, und ihn natürlicher Weise für geringer als den Vater und Sohn hält. Er betrachtet Geist, Sohn und Vater im Verhältnisse dreyer sich erhebender Stufen (adu. Prax. c. 4. 8. 13. 26. 28. 31.). Schwerlich würde man aber auf die alleinige Autorität der Montanisten in der katholischen Kirche gleich so allgemein die Persönlichkeit des heiligen Geistes angenommen haben, wenn nicht die alexandrinischen Lehrer eine Frage erhoben hätten, welche die Persönlichkeit des heiligen Geistes voraussetzt.

Obgleich Clemens von Alexandrien wenig oder nichts Bestimmtes über das *πνευμα ἁγιον* sagt: so deckt doch eine ganz kurze Stelle in seinen Strom. lib. V. S. 710. den Weg auf, welchen nun das Dogma in seiner Fortbildung genommen hat.

Hier erklärt Clemens eine Stelle im Plato von der heiligen Dreyheit, und bemerkt am Ende: das Dritte ist der heilige Geist, das zweyte aber der Sohn, durch welchen nach dem Willen des Vaters alles gemacht ist. Daß alles durch den Logos oder Sohn geschaffen worden sey, war eine ganz allgemeine, und besonders unter den platonisirenden Kirchenlehrern zu Alexandrien festhaftende, Vorstellungsart. Wenn man nun aber vom Vater, Sohn und Geist sprach, so mußte man natürlicherweise fragen: ist denn der heilige Geist unerschaffen, oder ist er auch durch den Sohn erschaffen worden? Diese Frage beschäftigte die alexandrinischen Lehrer, und hauptsächlich Clemens Schüler, den Origenes.

Nach seiner Erörterung der Sache ist Nichts unerschaffen oder ungezeugt als der Vater, und da der Sohn alles erschaffen hat, so muß er also auch den heiligen Geist erschaffen haben. Doch ist der heilige Geist unter

allen Geschöpfen, die der Sohn erschaffen hat, das vorzüglichste. Weil er aber Daseyn und alle moralischen Eigenschaften durch den Sohn empfangen hat, so ist er nicht nur geringer wie der Sohn, sondern er heißt auch deswegen nicht ebenfalls Sohn Gottes, sondern Geist Gottes, weil er nicht wie der λογος seinen Ursprung unmittelbar von Gott, sondern nur mittelbar durch den Sohn hat. (Comment. in Joh. T. IV. S. 60. d. l. lae S. 235. de princ. l. 3.). Diese Theorie, welche zwar auf der Personalität des heiligen Geistes beruhet, ihn aber zu einem Geschöpfe machte, breitete sich nun immer weiter aus. Auch Arius hielt den heiligen Geist für ein Geschöpf des λογος (Athanas. c. Arian. S. 141. ed. Pot. 1627. ad Serap. Op. S. 185.)

Um so merkwürdiger ist es daher, daß in dem, gegen Arius gerichteten, nicänischen Glaubensbekenntnisse bloß steht: wir glauben auch an den heiligen Geist. Dieser Umstand giebt deutlich zu verstehen: daß die Gegner des Arius in diesem Puncte damals mit ihm noch übereinstimmend dachten. Deswegen ist der heilige Geist auch in diesem Symbolum nicht Gott genannt, welches keine zufällige Auslassung ist. Denn bis jetzt war es noch nicht gewöhnlich, ihn so zu nennen. Selbst einige Zeit hernach wurde es noch für ketzerisch gehalten, wenn man es that.

Gregor von Nazianz erzählt (orat. funebr. Basil. ed. Billii Vol. I. S. 364.), daß Basilius Feinde demselben aufgelauert hätten, ob er den Namen Gott von dem heiligen Geiste gebrauchen würde.

Basilius war auch auf seiner Hut, und erklärte einmal in einer Predigt: der heilige Geist ist nicht Gott, aber Gottes Geist (ουτε αυτος ὁ Θεος αλλα Θεου πνευμα, Homil. in seinen baptism.)

Auf gleiche Art schrieb Eusebius von Cäsarea: die katholische Kirche erkennt keinen andern Gebornen als den eingebornen Sohn Gottes, des göttlichen Namens

würdig (de eccl. Theologia I, 11.). Thaten dieß diese beyden Männer: so ist gar nicht zu verwundern, wenn Hilarius in den zwölf Büchern von der Trinität so wenig als Cyrill von Jerusalem in der 16ten und 17ten Katechese, wo er weitläuftig den Artikel vom heiligen Geiste ausführt, ihn Herrn und Gott nennen. Indessen trägt doch Hilarius Bedenken, ihn ein Geschöpf (creatum) zu nennen. Im Fortgange des arianischen Streites sahen es auch mehrere ein, wie bedenklich dieß sey, und daß man die Homousie des Sohnes ohnmöglich ganz sicher stellen könne, wenn man den heiligen Geist nicht auch aus der Reihe der Geschöpfe herausnehme.

Macedonius, Bischoff zu Constantinopel, der zu den Semiarianern und Gegnern des nicänischen Lehrbegriffs gehörte, gab die Veranlassung dazu. Ganz übereinstimmend mit dem ältern Lehrbegriff hielt er den heiligen Geist für eine durch den Sohn erschaffene, und mithin dem Vater und Sohn untergeordnete Hypostase. Er versagte ihm demgemäß das Prädicat Gott, nannte ihn nur διακονος und ὑπηρετης und erklärte, daß er nicht die Verehrung des Vaters und Sohnes verdiene (Sozom. H. E. II, 45. Theod. H. E. IV, 27.).

Dagegen erhoben sich nun jetzt mit aller Kraft Athanasius, Basilius der Große, die beyden Gregore, Didymus und andere, und der Kampf gegen die Pneumatomachen, wie man nun die Anhänger des Macedonius und alle diejenigen nannte, welche den heiligen Geist für ein Geschöpf hielten, verflocht sich ganz in die weitausgebreitete arianische Streitigkeit. Man sahe nämlich ein, daß, weil es in der Schrift heisse: „alles was der heilige Geist habe, das gehöre dem Sohn,“ der Sohn ebenfalls ein Geschöpf seyn müßte, wenn es der heilige Geist wäre. (Athanas. ep. 3. ad serap. Gregor. Naz. orat. 37.)

Athanasius wußte es daher dahin zu bringen, daß auf der Synode zu Alexandrien im Jahr 362. auch

dieses festgesetzt wurde: „der heilige Geist gehört zur heiligen Trias, welche nicht getrennt werden darf. Wer also den heiligen Geist von dem Wesen Christi absondert, und ihn ein Geschöpf nennt, der ist zu anathematisiren."

Aus dieser zweyten Periode ergeben sich also folgende Resultate:

1) Durch die Montanisten und durch Tertullianus wurde der Glaube an die Persönlichkeit des heiligen Geistes erst eigentlich festgegründet; aber noch mehr

2) durch Origenes, aus dessen Schule sich übrigens der Lehrsatz verbreitete, daß der heilige Geist ein Geschöpf des Sohnes, und mithin geringer als der Sohn und Vater sey.

3) Diese Vorstellungsart erhielt sich bis an das Ende der Periode, wo auf die vom Macedonius gegebene Veranlassung gegen ihn und die Arianer auf der Synode zu Alexandrien im Jahr 362. dieselbe als ketzerisch verworfen ward.

4) Indessen war dieser Beschluß bloß negativ, und obgleich der heilige Geist dadurch aus der Reihe der Geschöpfe herausgehoben ward, so wurde doch seine Gottheit nicht positiv bestimmt. Denn bis jetzt war es noch nicht Sitte, den heiligen Geist Gott zu nennen.

§. 283.

Dritte Periode.

Von der Synode zu Alexandrien im Jahr 362. bis auf Augustinus und die Erscheinung des Symbolum Athanasianum.

Was die Synode zu Alexandrien nur negativ ausgedrückt hatte, das drückte der römische Bischoff Damasus auf einer Synode zu Rom im Jahr 372. positiv aus.

Es wurde nämlich der dogmatische Beschluß gefaßt: der heilige Geist darf nicht von der Gottheit getrennt werden, sondern ist in Rücksicht an Kraft und Ehre als gleich vollkommen mit Vater und Sohn zu verehren. Damit wurde also feyerlich und so bestimmt als möglich proclamirt, daß Vater, Sohn und Geist vollkommen gleiche Hypostasen wären. Im Jahr 373. that die Synode in Illyricum noch einen Schritt weiter: sie stellte den Lehrsatz auf, daß die *τριας* des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gleiches Wesens (*ὁμοουσιος*) sey. Diese zwey Bestimmungen wurden für das Abendland eben so entscheidend, als der Ausspruch des, neun Jahre darauf (381.) zu Constantinopel gehaltenen, zweyten allgemeinen Concils für das Morgenland. In dem auf demselben wiederholten nicänischen Glaubensbekenntnisse wurde nämlich der Artikel vom heiligen Geiste folgendermassen erweitert: Wir glauben *εις το πνευμα το ἁγιον, το κυριον, το ζωοποιον, το εκ του πατρος εκπορευομενον, το συν πατρι και ὑιω συμπροσκυνουμενον συνδοξαζομενον, το λαλησαν δια των προφητων*. Darin ist zwar der Homousie oder Consubstantialität des heiligen Geistes nicht ausdrücklich oder explicite gedacht, aber sie liegt doch implicite in dem ihm beygeschriebenen Ausgehen aus dem Vater, und in der Forderung, den heiligen Geist gleich dem Vater und Sohn zu verehren. Man that es wohl ganz absichtlich, daß man ihrer nicht namentlich gedachte, weil die Neuheit der Sache Vorsicht anrieth. Aus eben dem Grunde nannte man ohne Zweifel den heiligen Geist auch bloß „den Herrn und Lebendigmacher" (*το κυριον και το ζωοποιον*) und nicht Gott, weil es nur zu bekannt war, daß es nicht die bisherige Gewohnheit gewesen ist, den heiligen Geist geradezu Gott zu nennen. Der Sache nach brachten es also die rüstigsten Kämpfer gegen die Pneumatomachen, Athanasius, Gregorius Nazianzenus, Gregorius Nyssenus, Basilius, Didymus, Hilarius und andere nach und nach so weit, daß man den heiligen Geist als eine, dem Vater und Sohn ganz vollkommen gleiche, Per-

son oder Hypostase betrachtete. Die Fortschritte der folgenden Zeit beschränken sich daher größtentheils nur darauf, daß man sich auch angewöhnte, mit eben den Ausdrücken von dem heiligen Geiste zu sprechen, als von dem Vater und Sohne.

Indessen durch Augustinus gieng doch noch eine wesentliche Veränderung des Dogma vor; er verwandelte nämlich, die unter Homousie bisher verstandene, Gleichartigkeit des Wesens in eine numerische Einheit, so daß also von seiner Zeit an das πνευμα ἁγιον als eine Hypostase betrachtet wird, die mit den Hypostasen Vater und Sohn eine Einheit ausmacht. „Eine andere Person, heißt es im Symbolum Quicumque, ist der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der heilige Geist; doch haben der Vater, der Sohn und der heilige Geist eine Gottheit, gleiche Herrlichkeit, gleiche Majestät. Der Vater ist Gott, der Sohn Gott, auch der heilige Geist Gott, und doch sind nicht drey Götter, sondern es ist Ein Gott."

Am Schluße dieser dritten Periode zeigt sich also:

1) daß die Folge von der geschehenen Anathematisirung der Meynung, der heilige Geist wäre ein Geschöpf, diese war, daß der heilige Geist allmählich zum ὁμοουσιος des Vaters und Sohnes gemacht wurde.

2) Man erkannte ihn deswegen gleicher göttlicher Anbetung würdig.

3) Indessen, ob man gleich die Gottheit des heiligen Geistes gar nicht mehr bezweifelte: so trug man doch, nach der Gewohnheit der vorhergehenden Zeiten, lange noch Bedenken, ihn in concreto Gott zu nennen. Das athanasianische Symbolum ist das erste öffentliche Actenstück, worin er Gott heißt.

4) Augustinus schob endlich der Homousie den Begriff der wesentlichen Gotteinheit unter, und von dieser Zeit an wird nun der heilige Geist als eine

Person betrachtet, die dem Wesen nach eine Einheit mit Vater und Sohn macht.

§. 284.

Vierte Periode.

Von dem Augustinus bis auf die neuern Zeiten.

Geschichte des Dogma vom Ausgange des heiligen Geistes.

Vergl. J. G. Walch Historia controuersiae de processione spiritus sancti. Jenae 1751. 4.

Pfaff historia succincta controuersiae de processione spiritus sancti. Tubingae 1769. 8.

Theophanes Procopowicz Historia in qua de ortu et progressu controuersiae de processione spiritus sancti narratur. (Gotha) 1767. 8.

So wie nun durch Augustinus das Dogma bestimmt war, so blieb es im Ganzen; nur über einen Nebenpunct erhob sich eine Streitigkeit, die endlich zur Trennung der griechischen und lateinischen Kirche Veranlassung gegeben hat. Die Sache betraf die Frage: ob der heilige Geist nur vom Vater, oder ob er vom Vater und Sohn zugleich ausgehe?

Die Controvers gründet sich auf die Erklärung Jesu Joh. XIV — XVI. über das πνευμα αληθειας und insonderheit auf die Äusserungen, daß dasselbe vom Vater ausgehe (εκπορευεσθαι), und daß dasselbe der Vater oder er (Jesus) sende (πεμπειν). Wenn man also bey dem Ausdrucke εκπορευεσθαι bleibt, so lehrt das N. T. selbst keinen Ausgang des heiligen Geistes aus dem Sohne. Indessen bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts hinein hatte diese Idee kein Interesse, und wenn man auch bisweilen nach der Bibel sagte: der heilige Geist gehet vom Vater aus, so war es eine bloße Formel, bey der man sich nichts weiter denken konnte, als: der heilige Geist hat,

wie alle erschaffene Dinge, seinen Ursprung vom Vater. Denn bis über den Anfang des arianischen Streites herab wurde ja auf die Autorität des Origenes allgemein geglaubt: daß der heilige Geist ein Geschöpf des Vaters durch den Sohn sey. Man konnte daher eben so gut sagen: der heilige Geist geht auch vom Sohne aus, wenn man es so verstand: der heilige Geist hat seinen Ursprung von dem Vater durch den Sohn. Daß man auch wirklich bisweilen so gesprochen habe, ersieht man aus Eusebius (de eccles. Theol. III, 4.). Dieser erzählt, daß Marcellus von Ancyra aus dem Satze: der heilige Geist gehe vom Vater und vom Logos aus, geschlossen habe, daß der Vater und der λογος keine zwey verschiedenen Personen oder Hypostasen seyn könnten. Da Marcell die Prämisse dieses Schlußes als einen unter den Orthodoxen ausgemachten Satz ansieht, und Eusebius wohl der Folgerung, aber nicht der Prämisse widerspricht, so kann man mit allem Rechte annehmen, daß man damals schon, wenigstens bisweilen, von einem Ausgang des heiligen Geistes aus dem Sohne gesprochen habe. Die Idee, welche man dabey hatte, war aber keine andere als diese, daß der heilige Geist seinen Ursprung von dem Vater durch den Sohn habe. In der Folge, als man von Seiten der Vertheidiger des nicänischen Lehrbegriffes Bedenken trug, den heiligen Geist ein Geschöpf zu nennen, und als endlich auf der alexandrinischen Synode, im Jahre 362. der heilige Geist aus der Reihe der Geschöpfe herausgehoben wurde, mußte diese Idee freylich modificirt werden, weil nun von dem Ursprung des heiligen Geistes, durch eine Erschaffung keine Rede mehr seyn durfte. Die Homousie oder Wesensgleichheit des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne war dasjenige, was man eigentlich gegen die Pneumatomachen zu erkämpfen suchte, weswegen denn obige Idee also modificirt wurde: der heilige Geist hat von dem Vater Daseyn und gleiches Wesen erhalten durch den Sohn. Dieß drücken die Vertheidiger des nicänischen Glaubens auf verschiedene Weise aus.

Athanasius sagt: der heilige Geist ist ein Aushauch (πνοη) des Vaters, und der Sohn ist die Quelle (πηγη) des heiligen Geistes (ad Serap. T. II. S. 21. de humana patern. S. 469.)

Gregor von Nyssa sagt: der heilige Geist gehet vom Vater aus, *ουκ αμεσως αλλ' εμμεσως*, d. h. nicht unmittelbar, sondern vermittelst des Sohnes (Opp. Tit. I. S. 459.). Etwas früher hatte sich auf gleiche Weise schon Epiphanius also erklärt: der heilige Geist *εκπορευεται εκ πατρος και λαμβανει παρ' υιου* (Haer. 62, 4.).

Cyrill drückte sich so aus: der heilige Geist ist *εκ πατρος δι' υιου* oder *προχεομενον εκ πατρος δι' υιου* (de orat. lib. I. Nr. 9.). Hieraus läßt sich also ganz klar erkennen, was man unter dem Ausgang (*προοδος*, *προελευσις*, *εκπορευσις*, *εκπεμψις*) des heiligen Geistes verstanden hat, nämlich dieses: der heilige Geist hat sein Daseyn aus dem Vater durch den Sohn, und zwar so, daß er beyden *ὁμοουσιος* ist. Die ganze Vorstellungsart beruht also auf folgendem Schema: der Vater ist *αιτιον* (die Grundursache), der heilige Geist *αιτιατον* (das Bewirkte) und der Sohn *εν μεσω* (das Vermittelnde, die caussa media, wodurch der Vater die Gottheit dem heiligen Geist mitgetheilt habe). Nichts andres wollte man auch sagen, wenn man von dem Ausgange des heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne sprach, wie z. B. Epiphanius (Haer. 74, 7.). Denn die Meynung, daß der Sohn die primitive Ursache des Daseyns des heiligen Geistes sey, wurde nunmehr von allen Seiten bestritten, weil sie zu der Ketzerey, daß der heilige Geist ein Geschöpf des Sohnes wäre, zurückführte.

So sagt Theodor von Mopsuest in seinem Glaubensbekenntnisse (in Walch Bibl. Symb. S. 204.): *το πνευμα ἁγιον ουτε δια υιου* (als der primitiven oder wirkenden Ursache) *την ὑπαρξιν* (Daseyn) *ειληφος*. (Der heilige Geist hat sein Daseyn nicht durch den Sohn, als die primitive oder wirkende Ursache, erhalten; denn diese ist der Vater, und der Vater und der Sohn, ist nur die werkzeugliche Ursache.) Und eben so erklärte sich Cy-

rill: *το πνευμα το ἁγιον ουκ ἐξ ὑιου την ὑπαρξιν εχον, αλλ' εκ του πατρος εκπορευομενον.* Bey diesem Lehrsatze, daß der heilige Geist von dem Vater durch den Sohn ausgehe, d. h. daß der heilige Geist sein Daseyn als gleichwesentliche Hypostase von dem Vater durch den Sohn habe, ist auch die griechische Kirche immer geblieben. Da aber in dem nicänisch-constantinopolischen und chalcedonensischen Symbolum der heilige Geist bloß *εκ του πατρος εκπορευομενον* genannt worden war, ohne den Zusatz *δι' ὑιου*, so wurde es, weil man sich sehr genau an die Worte dieses Symbolums zu halten suchte, nach und nach Observanz, von einem Ausgange des heiligen Geistes zugleich auch aus dem Sohne, welches im unbestimmten Ausdrucke bis hieher bisweilen geschehen war, gar nicht mehr zu sprechen. Ja man hielt es endlich für gefährlich, weil man dadurch so leicht auf die Meynung gebracht werden konnte, der heilige Geist habe sein Daseyn von dem Sohne als der primitiven Ursache. Den Beweis liefert Theodoret (opp. T. V. S. 44.), der die Meynung, daß der heilige Geist sein Daseyn aus oder von dem Sohne habe (*την ὑπαρξιν εχον*), deswegen für gottlos erklärt, weil, wie er sagt, wir dem Herrn glauben, welcher sagt: der Geist gehet vom Vater aus; und dem Apostel, welcher sagt: wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, welcher aus Gott (dem Vater) ist.

Allein in der lateinischen oder abendländischen Kirche war es anders. Hier sprach man ohne Bedenken von dem procedere a patre et filio; so Ambrosius (de spiritu s. lib. I. c. 10.); Augustinus (de Trinit. lib. V. c. 14. IV, 20. XV, 26.); Gennadius (de dogm. eccl. c. 1.).

Indessen, wenn alle dem Augustinus gleich gedacht haben: so haben sie doch die Sache nicht anders verstanden, als wie die Griechen. Denn Augustinus bemerkt: der heilige Geist gehe zwar auch von dem Sohne aus, aber principaliter nur von dem Vater;

von dem Sohne also nur mittelbarer Weise (XV, 17.) Je allgemeinere Sitte es aber mit fortgehender Zeit im Abendlande wurde, von einem procedere ab vtroque zu sprechen, um so eher konnte man sich auch erlauben, auf der dritten Synode zu Toledo in Spanien im Jahr 589. in das wiederholte constantinopolitanische Glaubensbekenntniß das „et filio" hineinzuschieben, und den dritten Artikel also zu stellen: Credimus et in spiritum sanctum Dominum et viuificatorem, ex patre et filio procedentem.

Man hatte aber noch eine besondere Ursache dazu. Die Interpolation sollte ein Gegensatz gegen den Arianismus seyn, von welchem sich die Gothen auf dieser Synode lossagten. Dieser Zusatz hatte aber in späterer Zeit sehr merkwürdige Folgen, da ihn die Griechen für eine Verfälschung des constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses erklärten und sich mit aller Macht das Dogma de processione spiritus sancti ab vtroque, das im Occident bald kirchliche Sanction erhielt, nicht aufdringen ließen. Denn späterhin nahm man das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und Sohne nicht mehr im augustinischen Sinne, sondern schon zu Johannes von Damascus Zeiten wurde der Satz von den Lateinern so gefaßt: der heilige Geist hat sein Daseyn oder seine Subsistenz von dem Vater und Sohne gleichmäßig. So blieb es auch in den folgenden Zeiten, und deßwegen sagt Petrus Lombardus, er könne zwischen der Zeugung des Sohnes und dem Ausgehen des heiligen Geistes keinen Unterschied angeben. Eben so behauptet Thomas von Aquino, der heilige Geist gehe sowohl vom Sohne als vom Vater aus, worauf er hinzusetzt: Vater und Sohn sind das Princip des heiligen Geistes. Aber die Griechen leiteten das Daseyn oder die Subsistenz des heiligen Geistes principaliter bloß allein von dem Vater ab. Diese Controvers, über welche sich die morgenländische und abendländische Kirche trennten, war durch kein Mittel zu schlichten. Alle dialektischen Künste, welche Anselmus von Canterbury (er schrieb: de

de spiritu s. liber, und de processione spiritus s. noch besonders) und andere Scholastiker aufboten, und die unerhörtesten Grausamkeiten, welche die Lateiner in ihren blutigen Kriegen gegen die Griechen ausübten, konnten diese letztern nicht von ihrem Glauben abbringen. Auch auf dem Wege der Unterhandlungen konnte man nichts ausrichten. Mehrere Synoden wurden gehalten, um eine Vereinigung zu Stande zu bringen. Die merkwürdigste war die zu Florenz, im Jahr 1139. unter dem Kaiser Johann Paläologus und dem Pabste Eugen IV. Auf dieser wurde das streitige Dogma so ausgedrückt: der heilige Geist ist (*εστι*) aus dem Vater und Sohne. Allein die Griechen ließen sich den Vergleich nur so lange gefallen, als sie unter dem Drucke der Lateiner waren. Nachher kehrten sie wieder zu ihrem alten Glauben zurück; und noch heut zu Tage ist es eine Unterscheidungslehre der griechischen Kirche, daß sie den Ausgang des heiligen Geistes bloß vom Vater annimmt. Die abendländische Kirche blieb aber bey der processio ab vtroque, und zwar nach den Modificationen, welche Anselm von Canterbury derselben gegeben hatte. Dieser nannte nämlich dasjenige, wodurch vom Vater und Sohn gemeinschaftlich das Ausgehen des heiligen Geistes bewirkt wird, eine spiratio, eine Aushauchung, wie die Griechen schon längst thaten, und von der *πνευσις* des Vaters sprachen. Die Reformatoren des XVIten Jahrhunderts sind ganz bey dem lateinischen oder römischen Lehrbegriffe geblieben, welches eigentlich eine Inconsequenz war. Denn sie stellten den Grundsatz auf: kein Glaubenssatz kann angenommen werden, welcher nicht in der Bibel deutlich enthalten ist; das dogma de processione spiritus s. ab vtroque ist aber in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich, oder *κατα ρητον*, enthalten. Die nachfolgenden systematischen Theologen der lutherischen Kirche haben dann das Dogma vom heiligen Geiste, seinen Grundlinien nach, also dargestellt:

1) der heilige Geist ist die dritte von den drey vollkommen gleichen Hypostasen, welche in dem einigen göttlichen Wesen subsistiren;

2) der τροπος ὑπαρξεως des heil. Geistes, d. h. die besondere Art der Subsistenz des heiligen Geistes in dem Einigen göttlichen Wesen ist die εκπορευσις, εκπεμψις, oder processio a patre et filio, d. h. der Grund, warum der heil. Geist in dem Einigen göttlichen Wesen so, und nicht auf eine andere Art, subsistirt, liegt in dem Vater und Sohne gleichmäßig.

§. 285.

Geschichte des Dogma von der Weltschöpfung.

Vgl. Christ. Frid. Rösler Philosophia veteris ecclesiae de mundo. Tubing. 1793. 4.

Mosheim, Joh. Laur., de creatore ex nihilo; bey seiner Ausgabe von Cudworth's Systema intellectuale.

Eichhorn's Urgeschichte, mit Einleitungen und Anmerkungen von Gabler. Nürnb. u. Altorf 1790—93. 2 Theile. 8.

Beck, Christi. Dan., de fontibus, vnde sententiae et conjecturae de prima facie orbis terrarum ducuntur. Lips. 1782. 4.

In der Dogmatik der alten Hebräer war dieß der hervorstechendste Punct: daß Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde, d. h. des ganzen Universums sey. Bey der nähern Darstellung der Sache erklärten sie die Weltschöpfung für ein Werk Gottes durch, oder vermittelst seines Wortes, und dieß führte späterhin die alexandrinischen Juden auf den Lehrsatz: daß Gott die Welt durch seinen Logos erschaffen habe.

In diesen beyden Puncten liegt auch schon die ganze Lehre des N. Test. von der Weltschöpfung; denn Paulus und Johannes geben dieser jüdischen und orientalischen Lehre nur ein christliches Gepräge. Nach beiden Aposteln hat nämlich Gott die Welt durch seinen Sohn, welcher Jesus Christus ist, erschaffen; Johannes legt ihm diese Schöpfereigenschaft als dem Logos Gottes, und

Paulus als dem Messias oder Χριστος bey. Diese beyden Puncte, daß a) Gott, und zwar b) durch seinen Sohn die Welt erschaffen habe, hielten nun auch die ältesten orthodoxen Lehrer der christlichen Kirche fest.

Man konnte nun aber fragen: hat Gott die Welt aus Nichts (εξ ουκ οντων), bloß durch seinen Willen, oder hat er sie aus einem schon vorhandenen Stoff (ὑλη) erschaffen? Die alten Hebräer hatten von einer Schöpfung aus Nichts noch nichts gewußt. Allein die spätern Juden sind vermuthlich von dem Hylozoismus, oder der Lehre von einer ewig vorhanden seyenden Materie, die sie in Oberasien, in und nach dem Exil, kennen lernten, vielleicht auch von dem Emanatismus, nach welchem man die Welt für einen Ausfluß oder eine Ausstrahlung aus Gott hält, und der mit dem Pantheismus, d. h. mit der Meynung zusammenhängt, daß Gott und das Weltganze nur Eine Substanz sey, auf die Idee geleitet worden, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe, 2 Macc. VII, 28. und diese Idee ist auch in das Neue Testament übergegangen. Hebr. XI, 3. Apoc. IV, 11. Deswegen haben auch die ältesten orthodoxen Lehrer der christlichen Kirche eine Schöpfung durch den Willen Gottes, ohne vorher daseyende Materie, gelehrt, namentlich Hermas, Irenäus, Tertullian und Lactantius. Damit stimmen auch Justinus Martyr und Clemens von Alexandrien ein, ob sie gleich die Urschöpfung der gestaltlosen Materie (ὑλη ἀμορφος) von der Gestaltung derselben, oder der eigentlichen Weltschöpfung unterscheiden, die erste aber, wie die letzte, Gott zuschreiben. Auch diese Vorstellungsart schloß also die Ewigkeit der Materie aus, gegen welche man um so eifriger kämpfte, da sie eine Unterscheidungslehre der Gnostiker, Manichäer, des Hermogenes und anderer Häretiker war.

Bey der Annahme einer Schöpfung aus Nichts, die man noch ausserdem ebenfalls im Gegensatze gegen die Gnostiker ausdrücklich dem höchsten Gotte vindicirte, mußte aber der speculirende Verstand auf die Frage geleitet

werden: was war denn nun vor dieser Schöpfung? existirte Gott alleine, und ausser ihm gar nichts? Dieß zu bejahen schien dem Origenes bedenklich, und er nahm also an, daß vor der gegenwärtigen Welt schon eine unzählige, und zwar anfangslose, Reihe von Welten vorhanden gewesen wäre. Allein schon Methodius, Bischoff von Tyrus, warf dem Origenes vor: daß in der Behauptung einer anfangslosen Schöpfung ein Widerspruch liege, weil das, was keinen Anfang des Daseyns hat, auch keinen Urheber hat. Dieses fühlte auch Augustinus; aber dem Einwurfe, daß, wenn die Schöpfung einen Anfang genommen hatte, eine Zeit gewesen sey, in welcher Gott unthätig gewesen wäre, sucht er auf einem gedoppelten Wege zu begegnen; einmal dadurch, daß er den Begriff einer Schöpfung aus Nichts negativ so faßt: es war nichts da, woraus Gott die Welt hätte erschaffen können; dann macht er aber die philosophische Bemerkung, daß die Zeit erst mit der Welt ihren Anfang genommen habe, und daß also vor der Schöpfung noch gar keine Zeit gewesen sey.

Eben dieß behaupteten in der Folge die Scholastiker. Alexander von Hales sagt: die Schöpfung geschah weder in, noch mit der Zeit; denn die Zeit ist erst mit ihr entstanden. Aber die Schöpfung aus Nichts hielten die Scholastiker ebenfalls fest, ohne daß sie jedoch im Stande gewesen wären, von derselben eine positive Erklärung geben zu können. Sie schlugen bloß diesen Weg ein, daß sie ein Nihilum priuatiuum und negatiuum unterschieden. Von jenem sprechen sie, wenn sie mit Augustinus sagen wollten, daß Nichts vorhanden war, woraus Gott die Welt erschaffen habe. In dieser Behauptung lag nun aber der Satz, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe; und dieß hätte man so verstehen können, daß das Nichts etwas Materielles wäre, woraus Gott die Welt geformt hätte. Dieser Deutung suchte man durch den Ausdruck Nihilum negatiuum vorzubeugen, wodurch man sagen wollte, daß das Nichts nicht die Materie sey, aus welcher Gott die Welt erschaffen habe. Denn aus Nichts, sagte man, wird nichts.

Dieß alles gilt aber nur von der Urschöpfung der Dinge, die man von ihrer Gestaltung oder Formung zu ihrem gegenwärtigen Zustande unterscheiden muß. Jene nannten die Scholastiker die creatio prima; und sie verstanden darunter, mit dem Justinus Martyr und dem Clemens von Alexandrien, die Erschaffung des noch ungestalteten Weltstoffes, der ὑλη αμορφος, des Chaos. Bey dieser nur fand die Schöpfung aus Nichts Statt. Diese, oder die Gestaltung und Formung des chaotischen Weltstoffes zu seinem gegenwärtigen geordneten Zustande, nannten sie aber die creatio secunda. Dieser Lehrtropus, nämlich die Unterscheidung einer ersten und zweyten Schöpfung, ist auch bis auf unsere Zeiten in der kirchlichen Dogmatik beybehalten worden, obgleich die neueren Dogmatiker, z. B. Baumgarten, Döberlein und andere einen andern Begriff damit verbunden haben.

Auf gleiche Weise hat man auch in den letzten Jahrhunderten von einer unmittelbaren und mittelbaren Schöpfung gesprochen. Unter jener verstand man die erste Hervorbringung der Materie und Form der Welt, also die creatio prima et secunda zusammengenommen; unter dieser aber die stets erneuerte Hervorbringung der einzelnen Klassen der erschaffenen Dinge, nach den Gesetzen der Natur. Gemeiniglich dachte man sich den zuerst, und aus Nichts, erschaffenen Weltstoff, als eine ungeordnete und unorganische Masse, welche aber schon alles das enthielt, was gegenwärtig die Substanz der Welt ausmacht Man nannte sie ὑλη αμορφος oder χαος, d. h. rudis et indigesta materia. Leibniz stellte aber in seiner Monadologie eine andere Meynung auf. Die Welt bestehet, sagt er, urstöfflich aus einfachen geistigen Substanzen, welche er μονάδες, atomi, nannte. Diese Monaden hat Gott zuerst, und zwar aus Nichts, erschaffen, und aus ihnen haben sich dann durch natürliche Wirkungen alle übrigen Dinge der Welt, sowohl der sichtbaren als unsichtbaren, selbst entwickelt und entfaltet.

Nach allen diesen verschiedenen Vorstellungsarten wird also angenommen: daß die von Gott geschaffene Welt,

oder der Stoff, aus welchem sie gebildet ist, nicht immer vorhanden war. Vorher war also ausser Gott nichts vorhanden. Allein schon Clemens von Alexandrien, Origenes und andere Scholastiker konnten sich nicht mit dem Gedanken vertraut machen, daß Gott isolirt eine Ewigkeit verlebt haben sollte, da seine größte Vollkommenheit mit darin bestehet, Geschöpfe ausser sich zu beglücken. Sie nahmen daher eine ewige Schöpfung an, und in der Folge haben Wolf, Bilfinger nnd Reimarus eben diesen Lehrsatz aufgestellt. Sie stützten ihn darauf, daß Gott als die höchste und vollkommenste Kraft keinen Augenblick ohne die Bestrebsamkeit, Wirkungen hervorzubringen, gedacht werden könne, und daß man also deßwegen eine ewige Schöpfung statuiren, d. h. lehren müsse: so ewig wie Gott ist, so ewig bestehet auch schon die Summe der ausser ihm befindlichen und von ihm erschaffenen Dinge, freilich unter einem beständigen Wechsel ihrer Formen. Schubert und Crusius haben gegen diese Vorstellungsart gestritten.

Seit den Zeiten der Scholastiker hat man auch die Schöpfung unter die opera Dei ad extra oder externa gerechnet, und zwar insonderheit unter die opera attributiua, wodurch man sagen wollte, daß zwar die Schöpfungshandlung allen drey Personen der Gottheit gemeinschaftlich zukomme, daß sie aber gemeiniglich in den biblischen Schriften dem Vater zugeschrieben werde. Daß die Schöpfung in der heiligen Schrift auch als ein Werk des Sohnes dargestellt werde, ist zwar gewiß; dem heiligen Geiste wird aber nie ein Antheil daran zugesprochen. Indessen da die Dogmatiker das Princip aufstellten: attributa diuina in diuulso nexu cohaerent, so war es leicht, dem heiligen Geist auch die Ehre der Weltschöpfung zu erwerben. Daher wollen denn unsere symbolischen Bücher gelehrt wissen: Deum trinunum esse creatorem omnium visibilium et inuisibilium.

§. 251.

Lehrsatz von dem Zweck der Weltschöpfung.

Über einen andern Punct, nämlich über die Frage: aus welchen Ursachen Gott die Welt erschaffen habe? herrschten auch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Meynungen. Darin war man zwar immer einig, daß Gott die Welt nicht deshalb erschaffen habe, als ob er ihrer bedurft hätte; doch waren Melanchthon und Chemnitz der Meynung, Gott habe zu dem Zwecke die Welt erschaffen, um von andern Wesen erkannt zu werden (Deum voluisse innotescere et se conspici). Wenn Justinus M., Tertullian, Lactantius, Cyrill von Jerusalem und Gregor von Nyssa behaupteten, daß Gott die Welt um der Menschen willen erschaffen hätte, so kann man dieß höchstens nur für einen Theil des positiven Weltzweckes anerkennen. Weit mehr nähert sich Origenes der Wahrheit, wenn er erklärt: Gott habe die Welt nicht bloß um der Menschen willen, sondern um aller vernünftigen Wesen überhaupt willen erschaffen. Andere sahen jedoch ein, daß hiebey der Zweck der Welt doch noch zu eingeschränkt bleibe, weil z. B. die frohen und angenehmen Empfindungen, welche das Thier hat, nicht mit in dem Weltzweck begriffen wären; sie lehrten daher mit dem Theodoretus, Chrysostomus und Johannes Damascenus, daß Gott die Welt aus reiner allumfassender Güte, d. h. in der Absicht erschaffen habe, um alles zu beglücken, was froher Empfindungen fähig wäre. Auf diese Idee führt auch das hin, was Augustinus sagt: der gute Gott wollte Gutes schaffen. Daher erklärt auch Augustinus, daß man nach der Ursache, warum Gott die Welt erschaffen habe, eigentlich gar nicht fragen könne, weil sie, nämlich seine unendliche Güte, die ihn dazu antrieb, nothwendig mit seinem Wesen verbunden ist. Dieser Meynung, daß Gott die Welt aus Liebe und Güte erschaffen habe, hiengen auch nachher die meisten Scholastiker, z. B. Thomas von Aquino, an. In der Folge wurde aber diese Lehre durch die verdrängt, daß Gott

die Welt zu seiner Ehre erschaffen habe, welcher auch Luther beystimmte. Nachgehends wurde beydes mit einander verbunden, und man pflegte nun von einem finis mundi primarius et secundarius in den Dogmatiken zu sprechen. Jener ist die Ehre Gottes, und dieser die Beglückung der Geschöpfe.

§. 287.

Lehrsatz von der Zeit der Schöpfung.

Über noch einen Punct fanden Discussionen Statt, nämlich über die Frage: in welcher Jahreszeit Gott die Welt erschaffen, d. h. welche Jahrszeit, ob Sommer oder Winter u. s. w. zuerst angefangen habe? Dieß wußten einige, besonders neuere Chronologen, so genau anzugeben, daß sie sogar das Monatsdatum bestimmten. Im Ganzen herrschten über diesen Gegenstand dreierley Meynungen; 1) weil die Juden ihr bürgerliches Jahr im Herbst beginnen, so sind sie seit langer Zeit der Meinung, Gott habe die Welt im Herbst erschaffen. Ihnen pflichten auch die beyden Chronologen Josephus Scaliger (emend. temp. S. 368.) und Dionysius Petavius bey, desgleichen Calov und andere; 2) viele alte Kirchenlehrer, namentlich Johann von Damascus, setzten die Schöpfung in den Frühling, weil dieß weit besser mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte harmonire; 3) dagegen machten andere die sehr richtige Bemerkung, daß sich diese Frage gar nicht im Allgemeinen, sondern bloß relativ beantworten lasse. Denn war es z. B. in Oberasien, wo das Paradieß gewesen seyn soll, Frühling, als die Welt geschaffen wurde: so war es in andern Erdgegenden Sommer, Herbst oder Winter. Vergl. Wacherer Disp. de quaestione, quo anni tempore mundus sit creatus. Jena 1710. 4. Zacharias Hogel, Prof. und Director am evangelischen Gymnasium zu Gera, sagt in s. Manuductio ad historiam vniuersalem. Lips. 1712. 12. S. 32., daß Gott die Welt am 26sten October gegen Abend zu erschaffen angefangen habe.

§. 288.

Geschichte des Dogma von der Vorsehung Gottes.

Th. G. Thienemann Allgemeine Materialien zu einer Geschichte der Lehre von Gottes Fürsehung, in Stäudlins Magazin für Religions- rc. - Geschichte B. 3. St. I. S. 234. ff.

J. F. Degen Über Vorsehungsbegriffe, ihre Entstehung und Ausbildung. Baireuth 1806. 8.

Vergl. Werdermanns Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit. Lpz. 1793. 8.

Conz über die ältern Vorstellungen von Schicksal, Nothwendigkeit und Strafgerechtigkeit, in Stäudlins Beyträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion, B. 4. S. 51 ff.

Nach den biblischen Geschichten ist nicht nur Gott der Urheber der Welt, sondern sein Wille wirkt auch ununterbrochen fort, sowohl die Welt zu erhalten, als auch die in ihr wirkenden Kräfte nach dem Endzwecke seiner Weisheit und Güte zu leiten. Dieß haben daher auch alle Lehrer der katholischen Kirche gelehrt, und diesen ununterbrochenen Act Gottes nach Sap. XIV, 3. XVII, 2. VI, 8. προνοια, prouidentia, Vorsehung genannt, wofür aber auch Nemesius die Namen προμηθεια (Vorsorge) und επιμελεια, Augustinus die Benennungen administratio, regimen, gubernatio und andere das Wort procuratio gebrauchen. Die Vorsehung Gottes begreift also nicht nur die Erhaltung der Dinge, sondern auch die Regierung der Welt. Einige Kirchenlehrer hielten die Vorsehungslehre für eine so einleuchtende Wahrheit, daß sie es für strafbar erklärten, Beweise für dieselbe zu verlangen. Dieß thut namentlich Clemens von Alexandrien; und nur wegen der menschlichen Schwachheit wollen Theodoretus und Hieronymus solche Beweise zulassen. So eifrig sie aber die Vorsehung behaupteten, so weit hielten sie sich doch auch von

der Annahme eines unvermeidlichen Schicksals entfernt. Durch die göttliche Lenkung der Dinge, sagen Justinus M. und Origenes, wird die menschliche Freiheit nicht aufgehoben. Die Art und Weise dieser göttlichen Weltlenkung wird aber nur von äusserst wenigen zu bestimmen versucht. Augustinus wirft die Frage auf: ob Gott durch eine fortwährende Einwirkung alle Dinge erhalte und regiere, oder ob die Ordnung und Veränderungen der Welt lediglich aus der, bey der Schöpfung von Gott getroffenen, Einrichtung entspringen? und er bejaht das erstere. Übrigens war man allgemein überzeugt, daß sich die Macht und Gewalt Gottes über alles erstrecke, obgleich Viele keinen allgemeinen Gebrauch derselben statuirten, sondern glaubten, wie z. B. Justinus M., Athenagoras und Tertullian, daß ein Theil der Welt von Gott unter die Aufsicht und Lenkung der Engel gestellt sey, oder meinten, wie Clemens A., Augustinus und Cyrill von Jerusalem von Einigen berichten, die geringfügigen Dinge der irdischen Welt seyen der Vorsorge Gottes nicht würdig, seyen dem Spiele des Zufalls überlassen, und nur die einzelnen Dinge der himmlischen Welt würden von ihr gelenket. Allein beides bestreitet Nemesius, und er behauptet, Gott sorge für alles, ohne dazu Mittelspersonen zu gebrauchen. Allein jener Glaube war zu tief gewurzelt und erhielt sich beständig fort. Daher kommt es auch, daß schon Hieronymus Grade der göttlichen Vorsehung unterschieden hat. Er sagt: bey dem Menschen erstreckt sich die Vorsehung nicht bloß über das ganze Geschlecht, sondern auch über jedes einzelne Subject; hingegen bey dem Thiere bezieht sie sich nicht auf das Einzelne, sondern nur allein auf die Gattung. Dieß gab dann dem africanischen Bischoff Junilius Veranlassung, die Unterscheidung zwischen allgemeiner und besonderer Vorsehung einzuführen. Unter jener verstand er die Erhaltung aller Geschöpfe, und unter dieser die Lenkung der einzelnen Dinge, besonders der vernünftigen Wesen. Unter den Scholastikern haben hauptsächlich Petrus Lombardus, Duns Scotus und Thomas von Aquino über die Vorsehung philosophirt. Seit ihrer Zeit ist auch die drey-

fache Eintheilung in die prouidentia vniuersalis, specialis und specialissima gewöhnlich geblieben. Die allgemeine bezieht sich auf die ganze Schöpfung überhaupt, die besondere auf das menschliche Geschlecht, und die besonderste auf die glaubigen und tugendhaften Menschen. Ausserdem unterschied man auch tres actus prouidentiae diuinae, wozu Hugo von S. Victor die Veranlassung gegeben hat. Er that nämlich den Ausspruch: in prouidentia diuina tria esse consideranda: scientiam dirigentem, voluntatem imperantem et potentiam exsequentem, und deßwegen unterschied man nun in der Folge als besondere Theile der Vorsehung: 1) προγνωσιν, praescientiam, et cognitionem rerum, die Kenntniß alles dessen, was zur Erhaltung und Regierung der Welt zu wissen nöthig ist, 2) προϑεσιν, voluntatem et iussum proficiendi, den Rathschluß Gottes, das auszuführen, was zur Erhaltung und Regierung der Welt nöthig ist, und 3) διοικησιν, administrationem et moderationem, die wirkliche Ausführung dieses Rathschlusses. Die προγνωσις und προϑεσις nannte man die actus internus seu immanentes der Vorsehung, und die διοικησις den actum externum seu transeuntem derselben. Übrigens wurde die Erhaltung der Welt sowohl auf ihre Materie, als auf ihre Form bezogen. Die Erhaltung der Materie wird bewirkt durch die Erhaltung der einfachen Substanzen, aus welchen der Weltstoff bestehet; die Erhaltung der Form wird aber durch die fortdauernde Verbindung dieser einfachen Substanzen zu einem harmonischen Ganzen bewirkt. Diese Verbindung nannte man den nexus cosmicus, und würde er einmal aufhören, so würde alles wieder in das Chaos zurücksinken. Ausserdem sprach man auch noch von dem concursus diuinus, womit man die Wirksamkeit Gottes zur Erhaltung und Regierung der Welt bezeichnet. Man fragte hier zuerst, ob sich diese Wirksamkeit unmittelbar oder bloß mittelbar äussere, und sprach also deshalb von einem Concursus Dei immediatus und mediatus. Da die Erfahrung in einer zahllosen Menge von Beyspielen bloß für eine mittelbare Beywirkung Gottes spricht: so haben aber nur Wenige

den Concursus immediatus im allgemeinsten Sinne statuirt, ob sie gleich denselben keineswegs ganz ausschlossen. Denn nur in Ansehung der einzelnen Dinge, die ganz sichtbar nach dem natürlichen Gesetze der Caussalität entstehen und ihre Existenz behalten, nahmen sie den Concursus mediatus an; in Ansehung der Grundkräfte der Welt statuirten sie aber den Concursus immediatus. Ausserdem hat man auch noch den Concursus Dei generalis und specialis. Der generalis bezieht sich, sey es nun mittelbarer oder unmittelbarer Weise, auf alle Geschöpfe überhaupt, und er ist sich bey allen Geschöpfen gleich. Unter dem Concursus specialis verstand man aber einen genaueren Einfluß Gottes auf die Handlungskräfte lebendiger Geschöpfe, und man theilte ihn ein in den miraculosus, wenn Gott diesen Einfluß auf die Handlungskraft eines lebendigen Geschöpfes mit einer momentanen Aufhebung der Gesetze der Natur verbindet; und in den moralis, wenn Gott diesen Einfluß vermittelst der moralischen Natur des Menschen beweist. Dieser Concursus Dei moralis ist also wieder von zweyerley Art, entweder rationalis, wenn Gott durch die Vernunft auf die Handlungskraft eines Menschen wirkt, oder gratiosus, wenn Gott durch die Kraft der geoffenbarten Religion wirkt. Man setzte hiebey den Kanon fest: Deum concurrere ad materiale, non autem ad formale actionum, und unter dem materiale der Handlungen verstand man die Summe von Kräften und Fähigkeiten zu handeln; und unter dem formale der Handlungen die Anwendung dieser Kräfte und Fähigkeiten. Diese geht von dem freyen Willen des Menschen aus, der, nach der Meynung aller alten und neuen Kirchenlehrer, durch die Lehre von der göttlichen Vorsehung nicht im geringsten gefährdet wird. Es war daher sowohl der Fatalismus überhaupt, d. h. der Glaube an eine blinde Naturnothwendigkeit in dem Gange der Angelegenheiten der Welt, als auch insonderheit der Determinismus, d. h. der Glaube, daß die Menschen wegen der göttlichen Präscienz und Providenz zu ihren guten oder bösen Handlungen physisch gedrungen wären, zu jeder Zeit in der katholischen Kirche verworfen; und

man stellte dafür die Unterscheidung auf, daß alles in der Welt geschehe vel institutione seu ordinatione Dei, entweder auf Gottes Anordnung, vel Dei permissione, oder auf Gottes Zulassung. Jene begreift das Gute und diese, die Zulassung, das Böse, welches Gott um höherer Zwecke willen geschehen läßt. So haben schon Clemens Alex., Augustinus, Ruprecht von Deuz, Petrus Lombardus und Thomas von Aquino unterschieden.

§. 289.

Geschichte der Theodicee.

Leibnitz essay de Theodicée. Amsterd. 1710. 8. Deutsch Hannover 1760. 8.

Bilfinger, Georg. Bernh., de origine et permissione mali, praecipue moralis, commentatio philosophica. Tubingae 1724. 8.

Kant, über das Mißlingen aller bisherigen Versuche in der Theodicee; in der Berliner Monatsschrift, Jahrgang 1799. 12tes Stück; auch abgedruckt in Kant's kleinen Schriften. Neuwied 1793. 8.

Baumeister, Frid. Christ. historia doctrinae recentius controuersae de mundo optimo. Goerlitz 1740. 4.

Creuzer, Fr., doctrina de mundo optimo sub examen vocatur denuo. Lipt. 1795. 8.

Zu allen Zeiten haben es sich die christlichen Theologen und Philosophen angelegen seyn lassen, die göttliche Vorsehung über die Zulassung des physischen und moralischen Übels in der Welt zu vertheidigen, und dieses Bestreben wurde Theodicee, θεοδικαια, Gottesrechtfertigung genannt. Kaum hatte das Christenthum seinen Ursprung genommen, als sich viele Anhänger der alten orientalischen Gnosis, nach welcher die Materie, und also alles physisch- und moralisch-Böse von einem bösen Princip abgeleitet wurde, zum Geschäfte machten, ihre Philosophemen mit den Lehren des Christenthums zu vermischen. Dadurch ent-

standen die verschiedenen gnostischen Secten, die daher, so wie die mit ihnen verwandten Manichäer, das böse Grundwesen allein zum Urheber alles Bösen in der Welt machten. Allein diese Vorstellungsart konnte aus leicht begreiflichen Gründen unter den katholischen Lehrern keinen Beyfall finden; ob sie gleich mit den spätern jüdischen, hin und wieder auch in das neue Testament übergeflossenen, Ideen über diesen Gegenstand einigermassen verschwistert ist. Die Juden nach dem Exil leiteten nämlich alles Böse in der Welt von dem Teufel ab, und dieß thaten daher auch Lactantius, Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus; einige unterschieden aber dabey das physische von dem moralischen Übel; und dieses leiteten sie von dem Satan ab, jenes aber von Gott, und behaupteten, Gott verhänge das physische Übel bloß um des moralischen Übels willen. Dieß war die Meynung Tertullian's, der auch der erste war, der in diesem Dogma die nothwendige Unterscheidung zwischen dem physischen und moraschen Übel gebraucht hat.

Bey weitem der größere Theil der alten Kirchenlehrer ließ aber das moralisch Böse durch den Mißbrauch der Freyheit des menschlichen Willens seinen Ursprung nehmen, worin sie schon den Apostel Jacobus 1, 13 — 18. zum Vorgänger hatten. Unter diese gehört schon Clemens von Alexandrien, welcher sich um die Theodicee noch das besondere Verdienst erworben hat, daß er die Unterscheidung zwischen dem wirkenden und zulassenden Willen Gottes erfand. Gott wirkt kein Böses, sagt Clemens, aber er läßt es geschehen, und, was das moralisch Böse anbetrifft, muß er es geschehen lassen, weil er es nicht hindern kann, ohne die Freiheit des Willens aufzuheben. Origenes Vorstellungsart weicht hievon nur in so fern ab, als er das physische und moralische Übel strenger von einander unterschied. Das moralisch Böse leitet er ursprünglich bloß allein von der uneinzuschränkenden Freiheit des menschlichen Willens ab; das physisch Böse erklärt er aber bloß für eine Folge des moralisch Bösen, indem es

entweder zur Bestrafung der Geschöpfe oder als Mittel zu deren Besserung vorhanden ist. Im vierten und fünften Jahrhunderte half man sich vermittelst einer logischen Spitzfindigkeit aus dieser Sache. Athanasius, Basilius der Große, Gregor von Nyssa, Augustinus und andere behaupteten zwar gegen die Anhänger des monarchischen Systems, daß Gott von allem ohne Ausnahme der Urheber sey; aber, sagten sie, der Urheber des Bösen ist er doch nicht, denn das Böse ist keine Substanz und keine Realität, sondern nur eine Verneinung, eine Abwesenheit des Guten, also bloß ein Nichts, so wie auch die Finsterniß ein Nichts ist, weil sie nur in der Abwesenheit des Lichtes bestehet. Ferner unterschieden diese und andere Kirchenlehrer stets sehr genau physisches und moralisches Übel von einander. Beydes bleibt aber immer eine negative Erscheinung in der Welt, und als solche hat das moralisch Böse seinen Ursprung aus der Freiheit des Willens der vernünftigen Geschöpfe; das physische Übel kann man aber, wie auch schon die Stoiker behauptet haben, eigentlich gar kein böses nennen; Gott schickt dasselbe den Menschen zu ihrem Besten zu, entweder um sie dadurch im Guten zu üben, oder um sie zur Besserung zu führen. Ob sie also gleich Gott nicht zum unmittelbaren Urheber des Bösen in der Welt machten: so räumten sie stillschweigend doch so viel ein, daß es nicht ohne den Willen Gottes geschehe. Es ist daher die Unterscheidung zwischen dem wirkenden und zulassenden Willen Gottes immer mehr im Gebrauch gekommen, und man hat beyde durch die Ausdrücke *ενεργεια* und *συγχωρησις* bezeichnet.

Auch über dieses Dogma haben sich viele Scholastiker mit ihren Untersuchungen verbreitet, worüber zu vergleichen ist Eberſteins natürliche Theologie der Scholastiker, Leipz. 1803. 8. S. 196 ff. Es bestanden in Hinsicht dieser Sache unter ihnen zwei Partheien, die darin mit einander übereinstimmten, daß Gott das Böse nicht wolle. Die Eine drückte sich aber so aus: Gott wolle nicht, daß Böses da sey oder geschehe, die andere so: Gott wolle

zwar, daß Böses da sey und geschehe, aber er wolle damit nur etwas Böses nicht (Deus vult esse mala vel fieri, sed non vult mala). Die von der erstern Partey erklärten sich näher so: Gott wolle weder, daß Böses geschehe, noch daß es nicht geschehe, sondern er wolle nur nicht, daß es geschehe Deum nec velle mala fieri, nec velle non fieri, sed tantum non velle fieri). Und so sey er weder Urheber des Übels, noch zu ohnmächtig, um es zu verhindern, sondern er läßt es nur zu. In der Folge hat Leibniz diesen Gegenstand zum Object seiner besondern Forschungen gemacht. Man ist auch fast beständig der übereinstimmigen Meynung gewesen, daß das physische Übel weiter nichts als eine nothwendige Folge des Weltorganismus sey, und also eigentlich gar kein Böses genannt werden könne. Es bringt zwar die den Menschen unangenehme Empfindungen hervor und hindert auf mehr als eine Weise sein physisches Wohlbefinden, oder hebt es ganz und gar auf; allein dieß ist in Bezug auf das Ganze, womit es in Verbindung stehet, nothwendig; und wenn man also mit Leibniz und mit Wolf, der in seinen metaphysischen Schriften den Optimismus erst vollständig ausgebildet hat, glaubt, daß diese Welt die beste sey, so muß man das physisch Böse sogar unter die Vollkommenheiten der Welt rechnen. Was den Ursprung des moralischen Übels betrifft, so ist es in den neuern Jahrhunderten Niemanden in den Sinn gekommen, dasselbe anders als aus dem freyen Willen des Menschen abzuleiten, wenn man auch oft dem Teufel auch das Seinige dabey thun ließ. Zur bessern Ansicht des Gegenstandes hat man denn dasselbe eingetheilt, in das logische oder metaphysische und in das eigentlich moralische Übel. Das logische oder metaphysische Übel ist eine Beschränktheit der Verstandeskraft, welche von Vernunftwesen, die in dieser sublunarischen Welt leben, schlechterdings unzertrennlich ist, und das eigentlich moralische Übel besteht in der Unvollkommenheit der Tugend.

§. 290.

Geschichte des Dogma von den guten Engeln.

Philosophumena quaedam doctorum ecclesiae de geniis, angelis, praecipue de angelis tutelaribus. Helmst. 1748. 4.

I. Fr. Cotta Dissertationes duae historiam succinctam doctrinae de angelis exhibentes. Tubingae 1765. 4.

Ernst Simon's Geschichte des Glaubens älterer und neuerer Völker an eine Fortdauer der Seele, Gespenster, Engel, Mittelgeister und Teufel. Heilbr. 1803. 8.

I. B. Carpzouius varia historia angelorum ex Epiphanio et aliorum veterum monumentis eruta. Helmst. 1772. 4.

Stradtmann von der Wirkung der Engel, Th. 1. S. 50 ff. Th. 2. S. 2 ff.

I. Chr. Loersius Diss. de angelorum corporibus et natura. Duisb. 1719. 4.

Ge. Wonna de geniis Deorum et hominum. Ienae 1663. 4.

Ioh. Chr. Henrici Comment. I. et II. de genio natalium praeside. Viteb. 1782. 4.

Fried. Schmidt historia dogmatis de angelis tutelaribus; in Jlgen's Denkschrift der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig. Leipz. 1817. 8. Nr. 2.

Die Lehre von den Engeln ist aus dem Judenthum in das Christenthum übergegangen, und war deßwegen, von den ältesten Zeiten her, ein Theil des allgemeinen Bekenntnisses der Christen. Denn auch die sogenannten Heidenchristen nahmen sie bereitwillig an, nicht nur deswegen, weil das N. Test. das Dogma mit seinem Ansehen geheiligt hatte, sondern auch aus der Ursache, weil sie die Engel nur an die Stelle der Genien setzen durften, welche im Heidenthume gelehrt wurden. Wenn auch die Angelologie kein prakti-

sches Interesse gehabt hätte, so würde sich doch die Neugierde nicht enthalten haben, über die Zeit, wann die Engel erschaffen worden sind, über ihre Natur und über ihre Beschäftigungen Untersuchungen anzustellen.

Über die Zeit der Erschaffung der Engel herrschten zweyerley Meynungen. Nach der einen wurde, auf den Grund der Stelle Hiob XXXVIII, 7. angenommen, daß Gott die Engel, oder überhaupt die Geisterwelt, lange vor der Schöpfung der sichtbaren Welt erschaffen habe. Dieß lehrten Tatian, Origenes, Novatian, Basilius M., Gregor von Nazianz, Ambrosius, Johannes von Damascus, Johann Philoponus, Boethius. Nach der andern Meynung wurde aber angenommen, daß Gott Alles auf einmal, und also die Engel zugleich mit der sichtbaren Welt erschaffen habe. Derselben waren Epiphanius, Theodoret, Augustinus und viele Andere zugethan. Dieser Letztere vermuthet, sie möchten am ersten Schöpfungstage zugleich mit dem Lichte erschaffen worden seyn; welche Meynung nachher Petrus Lombardus zur gewöhnlichen gemacht hat. Einige Wenige nahmen aber doch lieber an, sie wären am vierten Schöpfungstage, zugleich mit Sonne und Mond, erschaffen worden.

Über die Natur der Engel herrschten auch verschiedene Vorstellungsarten. Wenn Clemens von Alexandrien und Basilius der Große dieselben für freyhandelnde Vernunftwesen erklären, so ist dieß noch keine vollkommene Bestimmung ihrer Natur. Eben dieser Basilius legt ihnen die Möglichkeit zu sündigen bey, ja Cyrill von Jerusalem behauptet sogar, daß sie bisweilen wirklich sündigen. Ob dieß gleich auch schon in dem Buche Hiob behauptet ist, so läugnete es doch Augustinus; und auf seine Autorität wurde dann in den folgenden Zeiten allgemein geglaubt, daß die guten Engel zwar fähig wären, zu sündigen, aber doch niemals wirklich sündigten. Für ganz reine Intelligenzen, d. h. ganz körperlose Wesen wurden die Engel niemals gehalten, sondern es wurde ihnen ein, aus einer ätherischen oder Feuer-

Materie bestehender, Körper beygelegt. Faustus von Riez suchte dieß ausführlich zu erweisen. Demohngeachtet nennen die Kirchenväter, z. B. Origenes, Gregor von Nyssa, öfters die Engel unkörperliche Wesen (ασωματοι); allein es ist nicht zu vergessen, daß bey ihnen die Unkörperlichkeit (το ασωματον) einen weiteren Begriff umfaßte, und die Freyheit von einem grobmateriellen Körper, dergleichen alle irdische Körper sind, bezeichnet. Daher unterscheidet Fulgentius von Ruspe bei den Engeln, wie bey den Menschen, den Geist und den Körper; und dieses müssen auch die Meisten gethan haben, weil Justinus M., Clemens von Alexandrien u. Andere von den Nahrungsmitteln sprechen, welche die Engel körperlich genießen. Daher wurde dann auf der zweyten nicäischen Synode im Jahr 787. als Kirchenlehre festgesetzt: Angelos esse quidem intelligibiles, sed non omnino corporis expertes et inuisibiles, verum tenui corpore praeditos aërio siue igneo. Diese Bestimmung scheint dann im Jahr 1215 zwar wieder die lateranensische Synode aufgehoben zu haben, als welche den Engeln materielle Körper abspricht; allein es ist ohne Zweifel nur von grobmateriellen Körpern die Rede.

Was die Beschäftigungen der Engel betrifft, so lehren fast alle Kirchenlehrer mit einander einstimmig: daß sich Gott derselben bey der Regierung der Welt, und insonderheit bey der moralischen Leitung der Menschen, bediene. Man glaubte nach dem falschen Zusatze der alexandrinischen Version bey Deut. XXXII, 8. 9. daß Gott die Völker der Erde unter die Engel zur Aufsicht über dieselben vertheilt, und Origenes weiß sogar, daß Gott dieß zur Zeit des babylonischen Thurmbaues gethan habe. Um so leichter konnte also die Lehre der Weisen, daß ein jedes Volk seinen Schutzengel habe, die auch schon in die spätern Bücher des A. Test. übergeflossen ist, Eingang finden; so wie sie sich denn auch mit dem, nach Matth. XVIII, 10. und Act. XII, 15. schon zu Christi Zeit unter den Juden herrschenden, Glauben, daß selbst ein jeder einzelne Mensch seinen Schutzengel habe, von

selbst verband. Nach dem Hermas ist aber einem jeden Menschen, neben seinem Schutzengel, noch ein böser Engel beygeordnet, welcher jenem widerstehet, und den Menschen zum Bösen zu verführen sucht. Das sagt auch Origenes mehrmals, der sich aber in dieser Sache nicht gleich bleibt. Denn anderwärts behauptet er: daß nur die glaubigen und tugendhaften Menschen einen guten Engel zum Schutzgeist hätten. Übrigens legt Origenes den Schutzengeln auch das Geschäfte bey, daß sie die Seele des Menschen in den Körper führen, und stirbt der Mensch, dieselbe zum Gericht, und sodann entweder in den Ort der Seeligkeit oder der Verdammniß bringen. Ja nach dem Origenes sind sogar über die leblosen Dinge, über Erde und Wasser, desgleichen über die Klassen der Thiere, besondere Schutzengel gesetzt. Diese verschiedenen Beschäftigungen der Engel, worunter auch noch die gehört, daß sie die Gebete der Menschen zu Gott aufbringen, und nach Augustinus, daß sie den abgeschiedenen Seelen hinterbringen, was auf der Erde vorgehet, setzen schon von selbst verschiedene Gattungen oder Klassen der Engel voraus. Diese hat man auch wirklich angenommen, nicht nur deswegen, weil sie selbst das N. Testament Col. I, 16. Eph. I, 21. anzunehmen scheint, sondern hauptsächlich deshalb, weil diese Meynung ein Theil des allgemeinen jüdischen Volksglaubens war, der sich auch weiter fortpflanzte. Denn bekannt ist es, daß lange vor Christi Geburt die Juden sieben Erzengel oder Engelfürsten statuirt haben, und von diesen spricht daher auch Clemens von Alexandrien. Sie hatten ihre eigenen Namen: Gabriel, Michael, Raphael, Sammoel, Izidkiel, Haroel und Kephariel; aber auch alle übrigen Engel haben, wie schon die Essäer behauptet hatten, ihre besondere Namen, welche dem Origenes zu Folge zur Bezeichnung ihrer verschiedenen Geschäfte dienen. Ausser den Erzengeln giebt es dann aber noch mehrere andere, an Macht und Rang sich immer abstufende, Klassen von Engeln. Allein über ihre Zahl hatte man lange keine feste Meynung, bis sie endlich durch den Pseudodionysius Areopagita fixirt wor-

den ist. Dieser gab nämlich in seiner Hierarchia caelestis gleichsam ein Staats- und Addreßbuch der himmlischen Geisterwelt. Nach demselben giebt es neun Ordnungen der Geister, welche in drey Klassen vertheilt sind. Die erste Klasse machen die Θρονοι, Χερουβειμ, Σεραφειμ, die zweite Klasse die Εξουσίαι, Κυριοτητες, Δυναμεις, und die dritte Klasse die Αγγελοι, Αρχαγγελοι und Αρχαι aus. Die Geister der ersten Klasse stehen in der genauesten Verbindung mit Gott, und werden von Gott unmittelbar erleuchtet und geheiliget; die Geister der zweyten Klasse werden von den Geistern der ersten erleuchtet, und die Geister der dritten Klasse sind die Aufseher und Vorsteher der Reiche auf Erden und der Menschen. Man sieht also, daß dieser Klassification die Emanationstheorie zu Grunde liegt. Als nachgehends der Pabst Gregor der Große diese neun Engelordnungen als eine ausgemachte Wahrheit ganz treuherzig herzählte, so war es kein Wunder, daß man sie von dieser Zeit an unter die positiven Sätze der Dogmatik aufgenommen hat.

§. 291.

Verehrung und Anrufung der Engel.

Vergl. I. Fr. Maior Diss. de natura et cultu angelorum facta collatione Paganorum, Iudaeorum, Muhamedanorum et Christianorum. Ien. 1653. 4.

Io. Ge. Schultze Diss. Θρησκεια των αγγελων, siue cultus angelorum, occasione loci Col. II, 18. examinatus. Lips. 1703. 4.

Obgleich die Engel schon in den ersten christlichen Jahrhunderten ein Gegenstand heiliger Achtung gewesen sind, so hat man doch noch nicht zu ihnen gebetet, wenigstens in der katholischen Kirche nicht, wie Irenäus ausdrücklich sagt. Origenes erklärt sogar die Anrufung der Engel für eine unvernünftige Handlung. Da sich aber die Vorstellung immer mehr ausbreitete, daß die Engel die Gebete zu Gott aufbrächten, so wandte man sich der Kürze

wegen oft gleich selbst an die Engel, und so ist die Anrufung der Engel zur Gewohnheit geworden. Dieß geschah aber nur allmählich; denn noch in der Mitte des vierten Jahrhunderts erklärte die Synode zu Laodicea die Verehrung der Engel für eine Abgötterey. Ambrosius soll der erste gewesen seyn, welcher ihre Anrufung öffentlich empfohlen hat. Wenigstens scheint er die Anrufung des Schutzengels, welchen jeder Mensch hat, angerathen zu haben. Denn er sagt in seiner Schrift de viduis (Opp. Basil. I. S. 146.): Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt. Nach seiner Zeit machte die Sache immer größere Fortschritte, ob sich gleich Chrysostomus und Theodoretus noch dagegen erklärt haben. Im sechsten Jahrhundert wurden den Engeln schon mehrere neu erbaute Kirchen geweihet; die zweyte nicänische Synode im Jahr 787. unterschied zwar zwischen *τιμητικη προσκυνησις*, Verehrung, welche nach ihrem Ausspruche den Engeln erwiesen werden darf, und zwischen *σεβασμος* oder *λατρεια*, Anbetung, welche nach ihrem Ausspruche nur allein Gott gebührt. Allein diese Unterscheidung, so oft sie auch bis auf den heutigen Tag wiederholt worden ist, galt nur in Büchern. Praktisch oder in der Anwendung war die Anrufung der Engel, welche seit dem Mittelalter als die heiligste Pflicht betrachtet wurde, in dieser ganzen Zeit von Anbetung nicht verschieden. Daher widersprachen die Reformatoren auch in diesem Puncte, und verwarfen die Verehrung der Engel aus dem triftigen Grunde, weil die Ehre der Anbetung Niemand ausser Gott gebühre.

§. 292.

Geschichte des Dogma von den bösen Engeln.

Vgl. Geschichte des Teufels. Aus dem Englischen übersetzt in zwey Theilen. Frankf. am Main 1733. 8.

Jo. G. Mayer historia diaboli. Edit. II. Tub. 1780. 8.

Gaabs Abhandlungen zur Dogmengeschichte, S. 97 ff.

Keil de doctoribus veteris ecclesiae etc. Part. V — VII.

G. Conr. Horsts Theurgie, oder vom Bestreben der Menschen in der alten und neuen Zeit, zwischen sich und der Geisterwelt eine unmittelbare reale Verbindung zu bewirken. Mainz 1820. 8.

An der Existenz böser Engel oder Geister, und eines über sie gesetzten Oberhauptes, der den Namen Satan oder διαβολος, Teufel hat, wurde in der alten christlichen Kirche um so weniger gezweifelt, da selbst Christus und die Apostel von ihnen sprechen. Eben so lehrte man auch in Übereinstimmung mit dem N. Testament, daß der Teufel und die bösen Engel ursprünglich von Gott gut erschaffen waren, daß sie aber durch den Mißbrauch ihrer Freyheit in Sünden gefallen wären. Den Fall des Teufels lassen aber die Meisten früher, und schon vor der Schöpfung der sichtbaren Welt, geschehen: den Fall der übrigen bösen Engel aber später, und erst nach der Weltschöpfung. Man glaubte nämlich, es wäre in dem, Genes. VI, 2. angegebenen Zeitpuncte geschehen; vergl. Theoph. Wernsdorf de commercio angelorum cum filiabus hominum ab Judaeis et Patribus platonizantibus credito. Viteb. 1740. 8. So wie den guten Engeln, so wurden auch den Dämonen Körper, aber auch von ätherischer oder feuriger Natur beygelegt. Doch glaubte man, daß durch ihren Fall ihre Körper etwas von ihrer feinen und einfachen Substanz verloren hätten, ob sie gleich noch immer feiner sind als irdische Körper. Man legte ihnen eine, die menschliche Verstandeseinsicht weit übersteigende, Kenntniß, eine ungemeine Macht, mit welcher sie nicht nur den Menschen alles mögliche physische Übel anthun, sondern auch in ihre Seelen einwirken, und überhaupt die ausserordentlichsten und wunderbarsten Dinge vollbringen können, ferner eine solche Schnelligkeit der Bewegung bey, daß sie, wie Tertullian sagt, in einem Augenblicke in der

ganzen Welt herumkommen können. Sie wünschen, wie Cyprian sagt, Gefährten ihrer Sünde und ihres Elendes zu haben, und deswegen sind sie unausgesetzt geschäftig, die Menschen zum Bösen zu verführen. Zu diesem Zwecke haben sie auf der Erde die Abgötterey gestiftet, und lassen sich von den Heyden als Götter verehren. Auch die Orakel sind ihr Werk, um dadurch die Menschen zu täuschen. Sie fahren in die Körper der Menschen hinein, die dann von ihnen besessen sind, gequält und zum Bösen angetrieben werden. Gegen Christum und alle glaubigen Christen sind sie mit einem tödtlichen Haß erfüllt, und deswegen haben sie die großen und blutigen Verfolgungen unter den heidnischen Kaisern erregt. Für dieß alles werden sie aber einst nach dem Weltgerichte mit der Verdammniß bestraft werden. Die meisten Kirchenlehrer sind der Meynung, daß diese Verdammniß von ewiger Dauer seyn werde. Allein andere, z. B. Justin, Clemens von Alexandrien und sein Schüler Origenes, hielten es für möglich, daß sich der Teufel und die bösen Engel zu irgend einer Zeit wieder bessern könnten, weil von keinem vernünftigen Wesen die Fähigkeit getrennt werden könne, sich sowohl zum Guten als wie zum Bösen zu wenden. Diesen Zeitpunct, in welchem sich alle abgefallene Engel nebst dem Teufel bessern und dadurch von den Strafen der Verdammniß befreien würden, sah Origenes in der Ferne der Zeiten ganz zuversichtlich voraus, und mit ihm ließ er denn die αποκαταστασιαν παντων eintreten. Diese Ideen über das Dämonenreich herrschten in den drei ersten Jahrhunderten, und sie haben sich auch in der Folge wenig verändert. Unter dem Volke verbreitete sich jetzt allgemein der Glaube, daß die bösen Geister mit irreligiösen Frauenspersonen Unzucht treiben können. Er entstand aus einer, schon vor Christi Zeiten unter den Juden gewöhnlichen und hernach auch von vielen christlichen Lehrern recipirten, falschen Erklärung von Gen. VI, 2. Weil im vierten Jahrhunderte die Ketzereien so sehr über Hand nahmen, und der Teufel doch einmal der Urheber von allem Bösen seyn mußte, so schrieb man also auch

ihm die Entstehung und Verbreitung derselben zu, eine Vorstellungsart, die sich von nun an in den Seelen der rechtgläubigen Theologen so fest gesetzt hat, daß noch Luther von allen seinen dogmatischen Gegnern glaubte, sie wären ein Spielwerk des Teufels. So wie man bey den guten Engeln unterschiedene Gattungen derselben annahm, so thaten dieses viele auch in Ansehung der bösen Geister, und beschäftigten sich wohl auch damit, zu bestimmen: wie viel überhaupt hohe und niedrige böse Geister vorhanden seyn möchten. So hat Joh. Wier, Leibarzt des Herzogs von Cleve im XVI. Jahrhunderte, ob er gleich den Einfluß böser Geister auf den Menschen läugnete, und gegen die berüchtigten Hexenprozesse schrieb, doch in seinem Buche de praestigiis durch eine mühsame Berechnung herausgebracht, daß es unter den bösen Engeln 572 Fürsten und 7,405,926 gemeine böse Geister gebe. Die herrschende Kirchenlehre behauptete noch immer eine ewig dauernde Verdammniß des Teufels und der bösen Engel; nur einzelne Männer, z. B. Gregor von Nyssa, Didymus von Alexandrien, traten in die Fußstapfen des Origenes und glaubten, sie werde einmal, wenn sie sich bessern würden, ein Ende nehmen. Diese Meinung wurde aber im Fortgange der Zeit für gefährlich gehalten, und, nachdem sie schon im fünften Jahrhundert von Theophilus von Alexandrien, Hieronymus und Augustinus bestritten worden war, im sechsten Jahrhunderte von einer, von dem Kaiser Justinian veranstalteten, Synode feierlich anathematisirt. Die Scholastiker behielten die, auf sie herabgeerbte, Dämonologie getreulich bey, und auch durch die Reformation hat sie nichts von ihrem Umfange verloren. Im XVI., XVII. und XVIII. Jahrhunderte suchten sie zwar Spee in seiner Cautio criminalis siue de processibus contra Sagas. Rinteln 1631., Joh. Wier in seinem Liber apologeticus de pseudomonarchia daemonum und seinen übrigen Schriften, Becker in seiner bezauberten Welt, neu übersetzt von Schwepe. Lpz. 1781. 3. Thl. 8. und Thomasius in mehreren Schriften zu bekämpfen, ob sie gleich nichts weniger im Sinne hatten, als die Exi-

stenz böser Geister in Zweifel zu ziehen; sie läugneten nur den Einfluß derselben auf den Menschen; allein sie fanden den heftigsten Widerstand, und konnten gegen den tiefgewurzelten Aberglauben nichts ausrichten. Erst Semlern ist es gelungen, durch Hülfe der Geschichte, Kritik und einer bessern Exegese den Mehrtheil der protestantischen Gottesgelehrten auf eine andere Ansicht der Sache hinzulenken. Seit seiner Zeit sind nämlich alle liberalen Theologen unserer Kirche überzeugt, daß der Glaube an den Teufel und sein Geisterreich weiter nichts als ein, zu den Juden und von diesen zu den Christen übergegangenes, Philosophem der Perser sey und keine Realität habe. Zwar wurde wenigstens die moralische Existenz, d. h. die Existenz eines bösen Prinzips neuerlich noch von Erhard in seiner Apologie des Teufels in Niethammers phil. Journal 1. B. 2. St. S. 105 ff. und von Reinhard in s. Predigt: wie Christen sich bey den verschiedenen Meynungen über die Geisterwelt zu verhalten haben. Dresden 1795. 8., sogar die historische Idee des Teufels vertheidigt, allein ohne haltbare Gründe.

§. 293.

Geschichte des Dogma von der Natur und Bestimmung des Menschen.

Vgl. Keil de doctoribus veteris ecclesiae etc. Comment. VIII — XVIII.

Nach der Theorie des Plato, die auch im N. Test. begünstiget zu seyn scheint 1 Thess. V, 23. Hebr. IV, 12., bestehet der Mensch aus dem Geist oder der vernünftigen Seele, πνευμα, aus der sinnlichen Seele, ψυχη, und aus dem Körper, σωμα. Diese dreyfachen Bestandtheile legten daher auch viele christliche Lehrer, z. B. Clemens von Alexandrien, Origenes, dem Menschen bey. Eine reine und absolute Körperlosigkeit wurde aber von dem Geiste oder der vernünftigen Seele nicht statuirt; sondern

man legte dem Geiste oder der vernünftigen Seele auch einen Körper, jedoch von ätherischer Natur bey. Und diesem Seelen- oder Geistes-Organ gab man gerade die Gestalt, welche der äusserliche Körper hat. Dieß erklärt sich daraus, daß man, wie Tertullian und Irenäus zu erkennen geben, glaubte: der Geist fülle den ganzen Leib aus, wodurch er als ein ausdehnbares materielles Wesen nothwendiger Weise die nämliche Gestalt bekommen muß, als wie der äusserliche Körper hat. Wenn daher die ältern Kirchenlehrer demohngeachtet bisweilen doch die Seele und den Geist unkörperlich nennen, so ist dieß bloß im Gegensatze von der grobmateriellen irdischen Körperlichkeit, von einem ätherischen Körper, den Seele und Geist hätten, zu verstehen. Unter den Kräften der Seele heben die Kirchenväter keine stärker heraus, als das *αυτεξουσιον*, d. h. die moralische Freyheit des Willens. Origenes rechnet auch diesen Gegenstand unter die Hauptstücke der allgemeinen Kirchenlehre. Über den Ursprung der vernünftigen Seele oder des Geistes dachten die meisten alten Kirchenlehrer emanatistisch, d. h. sie sahen dieselbe als einen Ausfluß oder eine Aushauchung aus dem göttlichen Wesen an. Daher nennen sie oft den menschlichen Geist einen Theil Gottes oder des göttlichen Verstandes, und sagen: des Menschen Geist sey mit Gott verwandt. Clemens von Alexandrien erklärt dieß aber für einen thörichten Irrthum; denn zwischen dem menschlichen Geiste, sagt er, und zwischen Gott findet kein physisches Verhältniß Statt, weil alles, was ausser Gott vorhanden ist, von ihm aus Nichts erschaffen wurde, und also von einer ganz andern, von seinem Wesen verschiedenen, Substanz ist.

Nahe mit diesem Puncte war die Frage verwandt: wie und auf welche besondere Art die Seelen entspringen und mit den Menschenkörpern verbunden werden? Nach Tertullian wird die Seele auf einerley Art und zu gleicher Zeit mit dem Körper fortgepflanzt, und alle kommen von der Seele her, welche Gott dem Adam einge-

haucht und zur Mutter oder Urquelle aller andern gemacht hat. In dem Augenblicke, wo von dem Körper ein anderer Körper gezeugt wird, wird auch von der Seele eine andere Seele gezeugt. Nach dieser Hypothese lägen also die Seelen der Kinder, die schon in dem Augenblicke der Conception zur Existenz gelangen, schon in den Seelen der Eltern, daher hat man in der Folge von dem tradux animae gesprochen, d. h. man hat gesagt: die Seelen der Kinder kommen per traducem oder durch eine Überführung aus den Seelen der Eltern zur Existenz. Nach der Aussage des Hieronymus hatte diese Meynung, die man den Traducianismus und ihre Freunde die Traducianer nennt, im Abendlande viele Anhänger. Im Orient entschied aber der größere Theil der Kirchenlehrer für eine Präexistenz der Seelen. Diese hatten die Juden schon von den Urzeiten ihrer Nation angenommen, und sie gaben den, noch nicht zum irdischen Körperleben gekommenen, Menschenseelen im Scheol ihren Aufenthaltsort, welchen sie in den Zeiten nach dem Exil גוף zu nennen pflegten. Vgl. L. D. Cramer doctrinae Judaeorum de praeexistentia animarum adumbratio et historia. Vit. 1800. 8.

Mit allen diesen Bestimmungen gieng dieser Glaube zu den judaisirenden Christen über, und deswegen hat man auch in der Folge von einem limbus animarum gesprochen, worunter man gleichfalls den Ort verstand, wo sich die Menschenseelen vor ihrer Vereinigung mit Körpern befänden. Einige Kirchenväter machten mit Plato und Philo den Aether des Himmels zu diesem Aufenthaltsorte der Seelen vor ihrem Körperleben; Andere müssen aber diesen Ort in dem Innern der Erde gesucht haben, worauf die Benennung limbus animarum deutet, welche den Benennungen limbus infantum und limbus patrum analog ist. So nannte man nämlich den Aufenthaltsort der Seelen der, vor der Taufe verstorbenen, Kinder, und den Aufenthaltsort der Seelen der, vor Christo verstorbenen, Glaubigen des Alten Testamentes, und zwar deswegen, weil man beyde in die Nähe der Hölle im Innern der Erde

setzte, so daß sie gleichsam den Saum (limbus) derselben ausmachen. Unter die Vertheidiger der Präexistenz der Seelen gehören unter den alten Kirchenlehrern Clemens von Alexandrien, vorzüglich aber Origenes; und diese Hypothese wurde deswegen von den Meisten in Schutz genommen, weil man nicht glaubte die Unsterblichkeit der Seele vertheidigen zu können, wenn man die Seele erst mit dem Körper zum Daseyn kommen ließe. Dieses gab aber Lactantius nicht zu, und er glaubte an die Unsterblichkeit der Seele, ob er gleich nicht nur die Präexistenz der Seelen, sondern auch den Traducianismus verwarf. Er nahm nämlich an: daß jede von Gott erst unmittelbar geschaffen wird, wenn der Mensch geboren wird. Mit ihm dachten übereinstimmig Ambrosius, Hilarius, Hieronymus, Cyrill von Alexandrien und Theodoret; vorzüglich aber die Pelagianer, weswegen sie aber Augustinus verwarf, weil seinem Dogma von der Erbsünde der Traducianismus weit angemessener war. Denn die Überführung der Kinderseelen aus den Seelen der Eltern konnte nicht anders als ein physischer Act gedacht werden, und es war also nichts leichter zu erklären als die Fortpflanzung der Sünde Adams. Daher hat man denn auch bald nach Augustinns von dem tradux peccati gesprochen, d. h. von der Überführung der Sündhaftigkeit aus den Seelen der Eltern in die Seelen der Kinder, welche zugleich mit der Zeugung geschieht. An die Unsterblichkeit der Seele haben zwar alle orthodoxen Lehrer der alten Kirche geglaubt; aber nicht alle haben sie für eine nothwendige Eigenschaft der Seele gehalten. Denn einige, z. B. Justin, Tatian, Theophilus, Arnobius, Lactantius, hielten die Seele ihrer Natur nach für sterblich, und erklärten die Unsterblichkeit bloß für ein Geschenk oder eine Wohlthat Gottes. Die Bestimmung des Menschen setzen Irenäus, Clemens von Alexandrien. Origenes und Novatian darein, Gott ähnlich zu werden, Lactantius aber darein, Gott zu verehren.

Alle diese verschiedenen Ideen und Vorstellungsarten findet man auch in den mittlern und neuern Jahrhunderten wieder. Die platonische Anthropologie, nach welcher man in dem Menschen eine gedoppelte Seele annimmt, erhielt sich aber nicht allgemein. Denn in der abendländischen Kirche hob man den Unterschied zwischen dem animus, der vernünftigen Seele, und der anima, der sinnlichen Seele, auf; und es wurde Dogma der herrschenden Kirche, daß der Mensch nur aus zwey Theilen bestehe, aus dem Körper und der Seele, oder dem Geiste. Der Traducianismus verlor im Mittelalter unter den Scholastikern, welche sich alle zu der Schöpfung der Seelen bekannten, sein Ansehen; aber durch Luther wurde er wieder gehoben. Dieser erklärte sich zwar nicht ausdrücklich für ihn, aber doch stillschweigend. Von einem so eifrigen Vertheidiger der augustinischen Lehre von der Erbsünde läßt sich auch dieses gar nicht anders erwarten. Offener giengen aber die nachfolgenden lutherischen Theologen zu Werke, und die Verfasser der Formulae concordiae sagen ausdrücklich: daß die ganze menschliche Natur dem Leibe und der Seele nach auf eine natürliche Art von den Eltern fortgepflanzet werde. Diese Meynung hat daher in der lutherischen Kirche sogar eine symbolische Autorität erhalten, weswegen sie auch lange Zeit fort die herrschende war. Doch haben sich Calixtus und Musaeus ohne Bedenken für den Creationismus erklärt, dessen Anhänger sich noch darin von einander unterschieden, daß einige die Erschaffung der Seele in die Zeit der Empfängniß, andere vierzig Tage nachher setzten. Die Hypothese von der Präexistenz der Seelen hat sich in den neuern Jahrhunderten verloren. Man nennt bloß in den neuern Zeiten den Heinrich Marus, welcher sie aus Liebe zur platonischen und jüdisch cabbalistischen Philosophie in Schutz genommen hat.

§. 294.

Geschichte des Dogma von dem Zustande der Stammeltern des menschlichen Geschlechts, oder von dem Stande der Unschuld.

Vergl. Bap. a Helmont tractatus de imagine Dei. Venet. 1651. 4.

F. Socini disp. de statu primi hominis ante lapsum. Rac. 1609. 4.

J. F. Cotta diss. de rectitudine hominis primaeua. Tub. 1753. 4.

Koerner Diss. de imagine diuina, Vit. 1768. 8.

G. Brockmann Diss. notionem imaginis Dei a recentiorum objectionibus vindicans. Gryphisw. 1779. 8.

Stange primorum hominum imago diuina. Hanau 1785. 4.

Berger's Antediluviana oder Beschreibung von den großen Fähigkeiten und Kenntnissen der Einwohner der ersten Welt. Berlin 1782. 8.

Es ist Lehre, sowohl der Apokryphen des A. Testaments, als Lehre des N. Testaments, daß die Menschen am Körper und Geist gewisse höhere Vorzüge besessen haben, so lange sie nicht sündigten. Es gründet sich dieser Lehrsatz auf Gen. I, 26., wo erzählt wird: daß Gott den ersten Menschen nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit erschaffen habe. Die christlichen Theologen haben nun zu bestimmen gesucht, was hierunter zu verstehen sey. Einige behaupteten: daß das *εικων*, imago Dei von der *ὁμοιωσις*, similitudo Dei verschieden sey. So schon Irenäus, welcher mit Justinus das Ebenbild Gottes in der Gestalt des menschlichen Körpers, der nach der Gestalt Gottes geformt ist, erkennet, die Ähnlichkeit mit Gott aber in die Vernunft und Freyheit setzt; ferner Basilius der Große, welcher sagt: das Bild Gottes sey ipsam naturam mentis

et voluntatis, die Ähnlichkeit mit Gott bestehe aber in virtute et probitate. Auch Augustinus unterscheidet beydes. Er sagt: imago est in cognitione, similitudo in dilectione. Späterhin wurde in der katholischen Kirche diese Meynung die gewöhnlichste, und man lehrte im Gegensatze von den Protestanten: imaginem diuinam pertinere ad naturam hominis, similitudinem autem ad virtutes. Schon hieraus ersiehet man, daß man auch in der Bestimmung dessen, was denn das Ebenbild Gottes sey, sehr verschieden dachte. Tertullian setzt es darein, daß der Mensch gleicher innerlicher Bewegungen und Empfindungen mit Gott fähig sey, und von dieser Meynung entfernte sich in der Folge fast um gar nichts Johann von Damascus, als welcher das Bild Gottes bloß in der Vernunftfähigkeit und moralischen Willensfreyheit des Menschen findet. Fulgentius von Ruspe sagt: daß der Mensch zum Ebenbilde Gottes geschaffen worden, heißt soviel: er ist ein Bild der Dreyeinigkeit im Gedächtnisse, Verstand und Willen. Theodoret weiß selbst nicht, was er darunter verstehen soll; er meynt aber, bloß Adam sey nach dem Bilde Gottes erschaffen worden, nicht aber Eva und die Engel. Epiphanius widerlegt zwar alle damals bekannten Meynungen, daß das göttliche Ebenbild in der Seele, oder an dem Körper, oder in der Tugend zu suchen sey; aber er sagt auch nicht, worin es bestehe, und scheint darüber gar keine Meynung gehabt zu haben, weil er versichert, die Kirche habe nicht bestimmt, in welchen Theil des Menschen das Ebenbild Gottes zu setzen sey. Gregor von Nyssa sagt, das Bild Gottes bestand in der moralischen Thatkraft und der physischen Überlegenheit des Menschen über alle übrigen Geschöpfe der Erde. Dieser Meynung pflichtete auch Chrysostomus bey, und späterhin haben die Socinianer und Arminianer hierin, nämlich in die Herrschaft über die Erde, das Ebenbild Gottes gesetzt. Die alexandrinischen Kirchenlehrer suchten von Clemens von Alexandrien Zeit an alle körperlichen Begriffe von dem Ebenbilde Gottes zu entfernen; und sie setzen dasselbe in die

geistig-

geistig-moralische Natur des Menschen. Auch behaupteten sie, das erste oder Urbild Gottes ist der Logos, und von diesem ist dann die menschliche Seele ein Abdruck oder ein Abbild. Ambrosius hat eine Erklärung von dem Ebenbilde Gottes gegeben, welche ein Theil des späteren Lehrbegriffes gewesen ist. Er sagt: Imago Dei est sapientia et justitia; anima est plena sapientiae, plena pietatis atque justitiae. Denn in den neuern Jahrhunderten hat man alle diese verschiedenen Vorstellungen zusammengefaßt und in Eins verbunden. Bloß die Unsterblichkeit des Körpers hat man noch hinzugethan, welche zwar auch schon die alten Kirchenlehrer behauptet haben, ohne sie aber zu dem Ebenbilde Gottes zu rechnen. Nach unsern symbolischen Büchern hat zwar die Herrschaft über die Erde nicht mit zu dem Ebenbilde Gottes gehört; aber demohngeachtet haben die meisten nachfolgenden lutherischen Theologen dieselbe mit dazu gerechnet, und gemeiniglich folgende Bestandtheile angegeben: 1) sapientia originalis seu concreata, 2) justitia originalis seu concreata, 3) immortalitas corporis, und 4) dominium in reliquas res creatas.

Da nach dem allgemeinen Lehrbegriffe seit Augustin's Zeit gelehrt wird, daß das Ebenbild Gottes durch die Sünde Adams verloren gegangen oder doch, wie z. B. Thomas von Aquino lehrte, bis auf äusserst geringe übrig gebliebene Spuren verwischt oder vertilgt worden sey; so mußte man nothwendiger Weise auf die Frage geleitet werden: war denn das Ebenbild Gottes an dem ersten Menschenpaare eine natürliche wesentliche Eigenschaft, oder war sie bloß eine zufällige Eigenschaft? Die Scholastiker entschieden für das letzte, weil das Ebenbild Gottes, wenn es eine natürliche Eigenschaft Adams gewesen wäre, nicht hätte verloren gehen können. Sie erklärten daher das Ebenbild Gottes für ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes, donum Dei extraordinarium, welches in der justitia originalis bestanden habe. Nun bot sich aber eine neue Frage dar: hat denn Gott diese justi-

tia originalis dem Menschen sogleich mit anerschaffen, so daß er sie mit seinem ersten Lebenshauche schon hatte; oder hat er eine Zeitlang ohne dieselbe existirt, und hat er sie erst alsdann bekommen? Das Letzte nehmen Duns Scotus, Bonaventura, Hugo von St. Victor und Alexander von Hales an, und sie sprechen von einem status naturae purae, worunter der Zustand des ersten Menschenpaares in der Zeit von ihrer Schöpfung an bis zur Erlangung des übernatürlichen Gnadengeschenkes Gottes, der justitia originalis, verstanden ist. Viele haben ihnen aber widersprochen und behauptet, Adam hätte wohl im status naturae purae oder, wie die Scholastiker auch sagen, in puris naturalibus, d. h. mit den bloßen Eigenschaften der Menschennatur und ohne das übernatürliche Gnadengeschenk Gottes, ohne die justitia originalis geschaffen werden können; allein Gott hat es gefallen, ihm sogleich diese justitia originalis anzuerschaffen. Dieser Meynung waren Thomas von Aquino und die meisten nachfolgenden Theologen der katholischen Kirche zugethan. Die lutherischen und reformirten Theologen haben sich in diese Untersuchung gar nicht eingelassen; auch haben sie den Lehrsatz verworfen, daß das Ebenbild Gottes ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes gewesen sey, indem sie behaupteten, daß dasselbe eine natürliche und wesentliche Eigenschaft des ersten Menschenpaares gewesen sey.

§. 295.

Geschichte des Dogma von dem Ursprung der Sünde überhaupt, und von der habituellen Sünde oder der Erbsünde insonderheit.

Vergl. J. G. Walch historia doctrinae de peccato originis, in seinen Miscell. sacris. Amstelod. 1744. 4. S. 173 ff.

G. F. Seiler von der Erbsünde. Erlang. 1779. 8. S. 166 ff.; auch seinem Buche über den Versöhnungstod Christi als Anhang des 2ten Theils beygedruckt.

Übersicht.

Die Geschichte des Dogma von der Sünde hat zwey Hauptepochen. Die erste geht bis auf den Anfang der pelagianischen Streitigkeiten herab, und befaßt den Zeitraum vor Augustinus. Die zweyte geht von Augustinus bis auf unsere Zeiten herab.

§. 296.

Erste Periode.

Von den Aposteln bis auf den Anfang der pelagianischen Streitigkeiten.

Vergl. J. Horn Commentatio de sententia eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit de peccato originali. Goett. 1801. 4.

J. G. Walch Diss. de Pelagianismo ante Pelagium, in seinen Miscellaneis sacris S. 673 ff.

Die erste Epoche geht also von dem N. Test. aus, in welchem die unter den Juden nach dem Exil herrschend gewordene Meynung, daß auf die Verführung des Teufels durch den Fall des ersten Menschenpaares die Sünde und der Tod in die Welt gekommen ist, Sap. II, 24., von Paulus in dem Brief an die Römer wiederholt worden ist. Dieser Meynung von dem Ursprung der Sünde pflichteten daher auch Justinus, Tatianus, Tertullian, Irenäus, Theophilus von Antiochien und Lactantius bey. Eben so folgten sie in dem damit verwandten Puncte, in welchem Zusammenhange die Sünde der nachfolgenden Menschen mit dem Falle Adams stehe, genau dem Apostel Paulus, der eine Fortpflanzung derselben durch die Geburt lehrt. Sie schließen zwar bey dem Acte des Sündigens den Einfluß des freyen Willens, einer schlechten Erziehung und der Einwirkung böser Geister nicht aus; allein sie bringen doch fast Alle die menschliche Fähigkeit zu sündigen in eine Verbindung mit der Verführung Adams durch den Teufel, und statuirten wenigstens still-

schweigend eine Fortpflanzung der Sünde durch die Geburt oder die Erbsünde. In dieser Periode hatte man aber noch keinen bestimmten Namen für dieselbe. Ignatius nennt sie antiquam impietatem, Irenäus antiqui serpentis plagam, Cyprianus alienum *peccatum*, Arnobius vitium ingenitae infirmitatis, Hilarius malitiam originis, Ambrosius contagium, injuriam originis, inquinamentum naturae. Tertullian ist in der Hinsicht der merkwürdigste, weil er die Bahn zu der späteren bestimmten Terminologie gebrochen hat. Er nennt sie vitium originis und versteht darunter einen natürlichen Habitus, der vor dem Act des Sündigens schon in dem Menschen vorhanden ist. Daß er sich diesen Habitus als angeboren dachte, ist gar keinem Zweifel ausgesetzt, denn er statuirte ja bekanntlich die Fortpflanzung der Seelen durch die Zeugung oder den Traducianismus; daher er denn auch von einer Ansteckung des ganzen Menschengeschlechts durch den Adam spricht. Dieß thut auch Cyprian, der noch ausserdem der erste ist, welcher die angeborne und angestammte Sündhaftigkeit der Menschen von der Sünde als That oder der wirklichen Sünde unterscheidet. Die alexandrinischen Lehrer erklären zwar die wirkliche Sünde für einen Mißbrauch des freyen Willens; allein Clemens von Alexandrien spricht doch auch von einer eingepflanzten Sündhaftigkeit des Menschen, und Origenes von einer natürlichen Geneigtheit des Menschen zu sündigen, die er von der durch Gewohnheit erhaltenen unterscheidet, und mit der Geburt in Verbindung setzt. Es ist zwar bekannt, daß Origenes die Präexistenz der Seelen lehrte, und daß er die natürliche Geneigtheit der Seelen zu sündigen, eigentlich für eine Folge derjenigen Sünden erklärte, die sie vor ihrer Einkörperung in ihrem vorigen Zustande begangen haben. Allein er spricht doch auch von einer Befleckung der Seele durch den mit ihr verbundenen materiellen Körper; und in sofern nahm er also doch nebenbey noch eine, durch die Geburt fortgepflanzte, Sündhaftigkeit des Menschen an, wegen welcher er auch ausdrücklich die Kindertaufe für nothwendig erklärt. Nach diesen Bemer-

kungen kann man es also als eine ausgemachte Wahrheit betrachten, daß alle bisher genannte Kirchenväter eine Erbsünde, d. h. eine angeborne und von Adams Fall abstammende Sündhaftigkeit der menschlichen Natur statuirt haben; aber von einem gänzlichen Verderben der menschlichen Natur durch die Sünde Adams, und von einer Zurechnung der Sünde Adams wissen sie noch nichts. Alles dieses gilt auch von den nachfolgenden Kirchenlehrern Eusebius, Athanasius, Basilius, Cyrill von Jerusalem, den beyden Gregoren und Chrysostomus, und wenn sie auch bisweilen von einer Zurechnung der Sünde Adams zu reden scheinen, so haben sie höchst wahrscheinlich nichts andres als den physischen Tod darunter verstanden, welchen sie mit den meisten ältern Lehrern als eine Folge der Sünde Adams betrachteten.

§. 297.

Zweyte Periode.

Von Augustinus bis auf die neuesten Zeiten.

Vergl. Gerh. J. Vossii historia de controuersiis, quas Pelagius eiusque reliquiae mouerunt, libri VII. Edit. II. Amstel. 1655. 4.

Geschichte der Lehren von der Erbsünde, dem freyen Willen und von der Gnade, vom IVten bis IXten Jahrhunderte; in Cramer's Fortsetzung von Bossuet's Welt- und Religionsgeschichte, Th. 3. S. 519 ff.

Erst durch Augustinus hat dieses Dogma, so wie viele andere, eine Erweiterung erhalten, und mit ihm beginnt also die zweyte Epoche in der Geschichte der Lehre von der Sünde. Er hat den Namen peccatum originis oder originale aufgebracht; in seinen letzten Schriften gebraucht er auch den Namen peccatum naturale, weil sie die ganze Natur des Menschen verdorben hat. Die Lehrsätze des Pelagius gaben ihm die Veranlassung, dieses Dogma näher und fester zu bestimmen. Der brittische

Mönch Pelagius behauptete, daß der Mensch noch in demselben sowohl physischen als moralischen Zustande geboren werde, als wie Adam erschaffen wurde. Aus dieser Behauptung floß die andere, daß weder der physische Tod, noch die menschliche Fähigkeit zu sündigen, eine Folge des Falls Adams sey. Dieß alles hielt Augustinus für irrig und er wurde, im Widerspruche gegen Pelagius, durch seine strenge dogmatische Consequenz auf folgende Theorie geleitet: der Fall Adams hat sowohl physische als moralische Folgen für alle seine Nachkommen. Die physischen sind die: daß jeder menschliche Körper allerley Gebrechen und dem Tode unterworfen ist. Die moralischen aber sind diese: daß der menschliche Wille allem Guten abgeneigt und gänzlich verderbt ist. Diese Verderbtheit pflanzt sich durch die natürliche Zeugung fort, und wegen derselben wird jeder Mensch, wenn er nicht die Taufe erlangt, ewig verdammt.

Einem so vielgeltenden Manne, wie Augustinus war, konnte es leicht gelingen, diese Sätze zum Kirchenglauben der africanischen und occidentalischen Kirche zu erheben. Der Pelagianismus wurde auf mehreren Synoden, namentlich zu Rom und Carthago, im J. 418. verdammt; ja man wußte es dahin zu bringen, daß derselbe sogar auf der dritten allgemeinen Synode zu Ephesus im Jahr 431. mit dem Anathema belegt wurde. Aber demohngeachtet behielt er im Geheim doch noch manchen Anhänger, und im Orient blieb der Mehrtheil der Theologen lieber bey den unbestimmten und gemäßigteren Vorstellungen der frühern Jahrhunderte. Daher gedenkt Johannes Damascenus im achten Jahrhunderte in seiner Dogmatik der Erbsünde fast gar nicht, und das Wenige, was er darüber sagt, ist mehr pelagianisch als augustinisch. Selbst im Occidente wurde die augustinische Lehrart durch den Semipelagianismus wieder nach und nach aus dem allgemeinen Kirchenglauben verdrängt. Dieser verdankt seine Existenz einigen Mönchen und gelehrten Männern in Gallien, Cassianus, Faustus, Vincentius und Gennadius, welche von der Mitte des fünften Jahrhunderts an allmählich gemäßigtere Ideen in Umlauf setzten. Nach

ihnen hatte der Fall Adams bloß den physischen Tod seiner Nachkommen zur Folge; eine moralische Corruption der Menschennatur ist dadurch nicht vorgegangen, sondern jeder Mensch hat noch natürliche Kräfte zum Guten und auch so viel Kraft des Willens, sich zur Vollbringung des Guten zu entschließen; die Gnade Gottes muß ihn aber durch die Erhöhung unterstützen, und aus Gnaden wird auch nur der Mensch der Seligkeit theilhaftig. Daß sich diese Vorstellungsart im Fortgange der Zeit immer mehr Freunde erwarb und den strengen und rohen Augustinismus in immer engere Gränzen zurückgeschoben hat, ist eine sehr begreifliche Sache. Die Scholastiker hauptsächlich waren ihr fast alle zugethan, und wenn sie sich auch bisweilen noch den Schein geben wollen, als ob sie die Lehre Augustinus's vortrügen, so ist es nur ein verfälschter Augustinismus, den sie durch allerley Wortverdrehungskünste aus Augustinus Schriften herausbringen.

Thomas von Aquino läßt durch die Sünde Adams in seinen Nachkommen bloß die justitia originalis, d. h. die anerschaffene Richtung des Willens auf das Gute verloren gehen, wodurch zwar die moralischen Kräfte der Seele geschwächt worden sind, und der Körper dem Tode und andern Gebrechen unterworfen worden, aber doch keine gänzliche Corruption der Natur bewirkt worden ist.

Nach dem Durandus kann man die Erbsünde nicht eigentlich eine Sünde nennen, sondern sie ist bloß ein Mangel der justitia originalis. In ihrem Besitze würden die Menschen in dem ewigen Leben einen Grad der Glückseligkeit erlangen, welcher sie durch den Fall Adams beraubt worden sind. Die Folgen der Sünde Adams für das andere Leben sind daher für seine Nachkommen nur etwas privatives oder negatives. Daher lehren dann die meisten Scholastiker mit dem Thomas von Aquino, daß die Menschen, welche ohne Erlangung der Taufe sterben, nur eine poena damni, nicht aber eine poena sensus ausstehen müssen. d. h. daß sie zwar wegen Mangels der justitia originalis der Glückseligkeit beraubt sind, welche

Gott dem Besitze derselben zugeordnet hat, daß sie aber deswegen keiner positiven sinnlichen Bestrafung unterworfen sind. Das ist nun alles gar nicht augustinisch, sondern im Gegentheil sehr nahe mit dem Semipelagianismus verwandt.

Ja einige von den Scholastikern giengen noch über den Semipelagianismus hinaus nnd lehrten, der Mensch könne sich die göttliche Gnade verdienen und mit Hülfe derselben verdienstliche Werke verrichten. Dieser Gedanke hatte das Glück, das Wohlgefallen der Päbste zu erhalten, weil er sehr einträglich war. Daher wurde denn die Verdienstlichkeit der guten Werke allmählich ein Dogma der katholischen Kirche, und dieses gab Luthern Veranlassung, wieder den strengen Lehrbegriff des Augustinus in die Welt einzuführen. In seinem Buche de seruo arbitrio trug er denselben ganz bestimmt vor, so wie auch in den schmalkaldischen Artikeln. Auch Melanchthon erklärte in der augsburgischen Confession, daß der Mensch wegen der Fortpflanzung der Sünde Adams von Natur nichts Gutes wollen und thun könne. In der Folge bekannte sich aber derselbe zu etwas gemäßigtern Grundsätzen, worüber der Grund zu großen Streitigkeiten in der evangelischen Kirche gelegt wurde. Die eifrigen Anhänger des lutherischen Lehrbegriffes, welche sich Gnesio-Lutherani, ächte Lutheraner nannten, ließen es nicht gelten, und Flacius wurde im Fortgange des Streites so weit geführt, daß er sogar behauptete, die Menschennatur wäre durch die Sünde Adams so corrumpirt worden, daß die Erbsünde die Substanz des Menschen sey. Diese Behauptung wurde indessen von den Verfassern der Formulae concordiae als elend verworfen, und sie setzten ganz im lutherischen Sinne als Glaubensnorm fest: Peccatum originis esse tam profundam humanae naturae corruptionem, quae nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis reliquit; und sie nannten dieses peccatum originis ein peccatum naturae, einen morbus haereditarius, weil sie durch die natürliche Zeugung von Adam

her fortgepflanzt worden. Auf dem Grund dieser Bestimmungen blieb in der lutherischen Kirche das Dogma stehen, und die Annahme einer durch die natürliche Zeugung fortgepflanzten Verderbtheit, nach welcher der Menschen Natur zum Guten unfähig und untüchtig und der ewigen Verdammniß unterworfen ist, gehörte mit zur kirchlichen Orthodoxie. Man nannte sie mit dem alten augustinischen Namen peccatum originis, und weil sie von dem Falle Adams ausgehet, so wurde dieser peccatum originans geheißen. Man bestimmte aber das Wesen der Erbsünde theils negativ, theils positiv. Negativ besteht sie in dem Mangel der den ersten Menschen anerschaffenen Heiligkeit (carentia justitiae originalis); und positiv in der bösen Lust (concupiscentia praua), d. h. in der beständigen Richtung des Willens auf das Böse. Die nämliche Vorstellungsart wurde durch Calvin auch in der reformirten Kirche herrschend und erhielt hier durch die Verbindung mit der Prädestinationslehre mehr Consequenz. Die Katholiken denken aber über diesen Gegenstand weit gemäßigter. Sie setzen mit den Scholastikern das Wesen der Erbsünde bloß in die carentia justitiae originalis, und da sie die justitia originalis bey Adam und Eva nicht für eine natürliche Eigenschaft, sondern für ein donum Dei extraordinarium ansahen, so hat also nach ihrer Theorie die Sünde Adams in des Menschen Natur nichts weniger als eine totale Verderbniß bewirkt. Der Mensch hat auch nach dem Fall noch einen freyen Willen, und hat noch Kräfte zum Guten übrig. Übrigens hat der Katholik Albert Pighi den Adam als den Repräsentanten seiner ganzen Nachkommenschaft vorgestellt, und daraus nicht nur den Satz, daß die Erbsünde wirklich eine Sünde sey, sondern auch die Zurechnungsfähigkeit der Erbsünde erwiesen. Die tridentinische Synode hingegen verwarf diese Repräsentationshypothese; dagegen hat sie bey vielen lutherischen Theologen Beyfall gefunden.

§. 298.

Geschichte des Dogma von den würklichen Sünden.

Vergl. S. J. Baumgarten Diss. de gradibus peccatorum. Halae 1744. 4.

Was die Lehre von der würklichen Sünde betrifft, so haben sich die Scholastiker auch sehr viel damit beschäftiget und allerley Unterscheidungen erfunden. Sie sprechen von einem peccatum theologicum und von einem peccatum philosophicum. Die Veranlassung dazu hat Thomas von Aquino gegeben, welcher sagt: aus dem Gesichtspuncte des Theologen ist Sünde eine Beleidigung Gottes (offensa contra Deum), aus dem Gesichtspuncte des Moralphilosophen aber eine der Vernunft widerstreitende Handlung (quod contrariatur rationi). Bey dem peccatum philosophicum wird vermöge des Gegensatzes angenommen, daß die Vollbringung desselben mit einer gänzlichen Unkenntniß Gottes verbunden ist. Man hat daher die Frage aufgeworfen: ob denn also die Begehung einer philosophischen Sünde möglich sey, da der Begriff von Gott der menschlichen Natur so tief eingeprägt ist, daß der Gedanke an einen Gott niemals gänzlich supprimirt werden kann? Man theilte sich in der Beantwortung dieser Frage in verschiedene Parteien. Einige sagten: in dem gegenwärtigen Kreise der Dinge wäre die Begehung der philosophischen Sünde zwar unmöglich, aber es ließe sich doch ein anderer Zustand der Dinge denken, worin die Menschen schlechterdings von Gott keine Kenntniß hätten, und in diesem Zustande der Dinge könne das peccatum philosophicum gar wohl begangen werden. Dieser Meynung war schon Thomas von Aquino, und ihm sind viele spätere katholische Theologen, z. B. Panzius, Lugo, hierbey nachgefolgt. Eine andere Parthey behauptete aber, durch zufällig Umstände, wenn z. B. ein Mensch unter wilden Thieren in Wildnissen aufwüchse, könne schon in dieser irdischen Verbindung der Dinge die Begehung der philosophischen Sünde möglich werden.

Eine dritte Partei erklärte das peccatum philosophicum für ein Unding, indem es weder in diesem noch in jedem andern Zustande der Dinge möglich sey, daß ein Mensch, welcher weiß, daß er wider die Aussprüche seiner moralischen Vernunft handelt, von Gott als Gesetzgeber schlechterdings gar keine Kenntniß hätte. Indessen gab es noch eine vierte Partei, welche die Begehung der philosophischen Sünde für möglich hielten, indem sie annahmen, es gebe Augenblicke, wo der Mensch und sogar der Christ Gott ganz und gar aus seinen Gedanken verlieren könnte, und vollbringe er in solchen Augenblicken etwas Böses, so sey das ein peccatum philosophicum. Da man nun aber weiter vorgegeben hat, eine solche Sünde sey keine Beleidigung Gottes, hebe die Freundschaft mit Gott nicht auf und mache keiner Strafen in der Ewigkeit schuldig, so hat der Pabst Alexander VIII. alle diese Behauptungen feyerlich und in sehr starken Ausdrücken verdammt, und dadurch allen Untersuchungen über theologische und philosophische Sünde ein Ende gemacht. Die übrigen Benennungen und Eintheilungen rühren theils von Augustinus, theils von den Scholastikern her. Den Namen peccatum actuale gebraucht Augustinus zuerst, und er versteht darunter dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam, und auch ihm ist jedes peccatum actuale ein peccatum voluntarium, d. h. es gehet vom Willen des Menschen aus. Bisweilen nennt Augustinus zwar auch die Erbsünde ein peccatum voluntarium, aber bloß in dem Sinne, daß es aus dem Willen der ersten Menschen entstanden sey. Man spricht aber auch noch von peccatis voluntariis im engeren Sinne, und im Gegensatze von ihnen von peccatis involuntariis. Die peccata voluntaria im engern Sinne sind solche, welche mit vorsätzlichem Willen begangen werden, und sie werden sonst auch peccata ἑκουσια und προαιρετικα genannt. Die peccata involuntaria sind die sogenannten Schwachheits- und Unwissenheitssünden, und heissen auch peccata ἀκουσια. Man unterscheidet aber eine doppelte ignorantia, aus welcher Sünden begangen werden. Augustinus machte

einen Unterschied zwischen nescire und scire nolle; aus dieser Ursache hat man nach ihm von einer ignorantia facti und von einer ignorantia juris gesprochen. Jene weiß nicht, daß dasjenige, was sie thut, böse ist, und sie ist inuincibilis und schließt die Imputation der Handlung aus; diese aber thut das, von dem sie hätte wissen können, daß es nicht Recht ist, sie hätte es also unterlassen sollen, sie ist also eine bloße ignorantia adfectata und macht mithin die Handlung zurechnungsfähig. Das ist eben das, als wenn Thomas von Aquino die ignorantia und die nescientia unterscheidet. Jene ist das reine eigentliche Nichtwissen der Unsittlichkeit und Straffälligkeit der Handlung, welche man begehet; die nescientia aber der Mangel der Kenntniß dessen, was man hätte wissen können. Die Eintheilung in peccata commissionis und omissionis schreibt sich auch von Augustinus her. Bey den Begehungssünden wirft Augustinus die Frage auf, ob ein peccatum commissionis ein actus oder eine res sey? Er bejahet das erste, aus dem analogischen Grunde, weil eben so bey einem hinkenden Menschen das Hinken eine Handlung und keine Sache sey. Dieß führt ihn nun auf die Behauptung, die sich auch bey Basilius M., Gregor von Nyssa, Ambrosius und andern findet, daß die Sünde nichts Positives, sondern nur ein Negatives, daß sie bloß priuatio et absentia boni sey. Späterhin hat denn auch Thomas von Aquino die Begehungssünde bloß für einen actus malus erklärt; er unterscheidet aber das materiale in peccato commissionis, welches im Wollen, Reden und Handeln besteht, von dem formale, das in der Richtung gegen das göttliche Sittengesetz bestehet. Bey den Unterlassungssünden haben die Scholastiker die Frage aufgeworfen, ob sie bloß ein innerlicher Act des Willens, oder auch mit einer äusserlichen Handlung ververbunden seyen? Thomas von Aquino erklärt sich für das Letztere und sagt: bey einem peccatum omissionis ist in dem Menschen ein Nichtwollen des vorgeschriebenen Guten nur ein äusserliches Thun statt desselben. Dieser Meynung waren schon vorher Albert M. und ge-

wissermassen auch Alexander von Hales. Dagegen behaupteten Durandus, Occam, Biel und andere: eine Unterlassungssünde müsse nicht nothwendig mit einem äusserlichen actus verbunden seyn, da der Mensch in dem Moment, wenn er ein Pflichtgebot nicht ausübt, auch nichts thun könne.

Die Unterscheidung zwischen peccatis mortalibus und venialibus haben die Scholastiker beygebracht. Thomas von Aquino versteht mit Albert dem Großen, Bonaventura und vielen andern unter einem peccatum mortale eine böse Handlung, welche die Folge einer gänzlichen freywilligen Ablenkung des Herzens von Gott ist. Duns Scotus nennt eine Todsünde eine solche That, welche dem göttlichen Sittengesetze entgegen strebt. Adrianus, mit dem Beynamen Quodlibetarius, versteht bloß eine solche Handlung darunter, welche gegen eines der wichtigsten und vorzüglich stark verpflichtenden Gebote Gottes ist. Darin sind aber alle Scholastiker und auch die nachfolgenden katholischen Dogmatiker, nebst den protestantischen, einverstanden, daß die peccata mortalia, wenn sich der Mensch nicht bessert, die ewige Verdammniß oder den ewigen Tod zur Folge haben. Diesen peccatis mortalibus setzen nun die Scholastiker die peccata venialia, verzeihliche Sünden, entgegen. Thomas von Aquino rechnet unter sie alle Schwachheits- und Unwissenheitssünden und alle unvollkommene gute Handlungen, welche dem vollen Sinne des Gesetzes nicht entsprechen. Von diesen behaupten Thomas von Aquino und alle katholischen Theologen, daß sie dem Menschen, wenn er gute Werke verrichtet, theils schon für diese Erde, theils aber nach überstandener Reinigung im Fegfeuer erlassen werden. Die lutherischen und reformirten Theologen lassen aber in diesem Sinne gar keine peccata venialia zu, sondern sie behaupten, daß eine jede wirkliche Sünde ein peccatum mortale sey, und ohne die Versöhnung mit Gott zur ewigen Verdammniß führe. Zwar haben auch lutherische und reformirte Theologen diese Eintheilung gebraucht, aber sie verstehen unter den venialibus

solche, deren Vergebung der Mensch durch Buße und Glauben sogleich von Gott erhält; unter den peccatis mortalibus aber solche, deren Schuld durch Unbußfertigkeit noch auf ihm liegt. Dagegen haben die lutherischen Theologen eine andere ihnen eigenthümliche Eintheilung. Einige von ihnen haben nämlich unterschieden: peccatum abstracte, formaliter et causaliter consideratum, worunter sie eine mit Überlegung und Vorsatz gegen das Gesetz Gottes unternommene Handlung verstanden haben, und peccatum subjectiue consideratum, d. h. eine ungesetzliche Handlung, welche ein wiedergeborner und glaubiger Christ begeht, eine Sünde erster Art ist eine peccatum mortale, und bey derselben kann ohne beginnende Buße und Glauben keine Erlassung erfolgen; eine Sünde der zweyten ist aber eine peccatum veniale, weil sie nicht in einem bösen ungebesserten Wollen ihren Grund hat, sondern bloß Sache menschlicher Schwachheit ist. So wird daher dem Wiedergebornen sogleich vergeben, wenn er wieder zu sich selbst kommt und Reue darüber fühlt. Die Eintheilung in peccata remissibilia und irremissibilia ist neuern Ursprungs, und dadurch das Dogma von der Sünde wider den heiligen Geist veranlaßt worden.

§. 299.

Geschichte des Dogma von der Sünde wider den heiligen Geist.

Vergl. Joh. Musaeus de peccato in spiritum sanctum. Jenae 1668. 4.

Joh. Ge. Walch Progrr. X. de peccato in spiritum sanctum. Jen. 1751—1760. 4.

J. F. Hirt de logomachiis circa doctrinam de peccato in spiritum sanctum obuiis. In seinen Variis Sacris, Viteb. 1775. 8.

Mart. Gerbert de peccato in spiritum sanctum. St. Blasii 1766. 8.

Semleri Diss. de peccato in spiritum s. Halae 1768. 4.

J. J. Flatt's Untersuchung der Sünde wider den heiligen Geist. Tübingen 1770. 8.

Ulr. Sponsel's Abhandlung von der Sünde wider den heil. Geil. Nürnbeag 1777. 8.

Koppii Progr. quo sensu peccato in spiritum s. venia a Christo negata fuerit? Goett. 1781. 4.

C. E. Lehmann de peccato blasphemiae in spiritum s. Halae 1792. 8.

Cramer über die Sünde wider den heil. Geist; in seinen theologischen Nebenarbeiten, 3ter Th. S. 99 ff.

Jesus spricht auch einmal von einer Sünde wider den heiligen Geist, welche weder in dieser noch in der künftigen Welt vergeben werden könne, Matth. XII, 31. Marc. III, 29. Luc. XII, 20. Von jeher haben sich daher die Theologen mit der Frage beschäftiget, worin denn diese Sünde bestehe, warum sie nicht vergeben, und ob sie noch heut zu Tage begangen werden könne? Origenes ist der erste, welcher sich über die Beschaffenheit der Sünde wider den heiligen Geist erklärt. Er nennt sie eine Verleugnung der Gottheit Christi, in sofern er Wunder gethan hat. Diese unbestimmte Äusserung haben denn Hieronymus und Chrysostomus näher bestimmt. Der Letztere sagt: die Sünde wider den heiligen Geist bestand darin, wenn diejenigen, welche die Wunder Jesu mit eigenen Augen angesehen hatten, dieselben nicht für eine Wirkung des in Jesu wohnenden heiligen Geistes, sondern für die Wirkung böser, mit Jesu verbundener Geister, ausgegeben haben. Dieser Meynung war auch Ambrosius, welcher die Sünde wider den heiligen Geist denjenigen auflastet, qui spiritus sancti dignitatem, majestatem et potestatem abneget sempiternam et putet, non in spiritu Dei ejici

daemonia, sed in Beelzebub. Diese Meynung ist auch wohl die alleinige und exegetisch richtige, daher ihr in den neuern Zeiten fast ganz allgemein beygepflichtet worden ist. Sie ist übrigens von der Beschaffenheit, daß die Frage: ob die Sünde wider den heiligen Geist auch nach Christi Zeiten noch habe begangen werden können, nothwendiger Weise verneint werden muß. Indessen haben doch mehrere Dogmatiker behauptet, daß diese Sünde auch noch nachher von allen denjenigen habe begangen werden können, welche die Göttlichkeit der Wnnder Jesu ableugnen. Aber der Arminianer Limborch und Andere haben erwiedert, daß sie schlechterdings auf diejenigen eingeschränkt werden müsse, welche Augenzeugen von den Wunderthaten Jesu waren. Augustinus faßte den Begriff von der Sünde wider den heiligen Geist viel weiter, und nach ihm besteht sie in einer hartnäckigen und unbesieglichen Unbußfertigkeit, cordis impoenitentis durities perseuerans oder finalis inpoenitentia. Hiebey ist der größte Haufe der Scholastiker stehen geblieben, und sie haben folgende sechs species der Sünde wider den heiligen Geist festgesetzt: 1) desperatio, Verzweiflung an der Erlangung der Vergebung der Sünden, 2) praesumtionem, die vorgefaßte Meynung, daß man von den Wohlthaten der seligmachenden Gnade Gottes ausgeschlossen sey, 3) impugnationem agnitae veritatis, die daraus hervorgehende Abneigung gegen die Wahrheit der göttlichen Gnadenverheissungen in Jesu Christo, 4) invidentia fraternae caritatis, die aus Unmuth und Verzweiflung verweigerten Pflichten christlicher Liebe gegen Andere, 5) impoenitentia, die Ungeneigtheit einen bessern Sinn anzunehmen, und 6) obstinatio, die Beharrung und Verhärtung des Gemüthes auf den Wegen der Sünde und des Unrechts.

Am engsten haben den Begriff von der Sünde wider den heiligen Geist Theodoret und Gregor (in Ps. 51.) gefaßt. Nach dem Theodoret begehet derjenige die Sünde wider den heiligen Geist, welcher über den Inhalt der biblischen Bücher unrichtig urtheilt, z. B. glaubt, daß

in

in dem hohen Liede mangelnde oder menschliche Gedichte und Sätze sind. Nach Gregor begehet sie der, welcher nicht an die Vergebung der Sünden glaubt, weil die Vergebung der Sünden ein Werk des heiligen Geistes sey. Luther trat auch hier in die Fußstapfen des Augustinus, und es wurde daher unter den Theologen unserer Kirche im XVIten und XVIIten Jahrhunderte folgende Erklärung von der Sünde wider den heiligen Geist die gewöhnlichste: sie ist eine Ableugnung, Bestreitung und Lästerung der christlichen Religion gegen des Menschen eigene Überzeugung, verbunden mit einer vorsätzlichen Widerstrebung gegen alle Heils- und Gnadenmittel, wodurch der heilige Geist an und in ihm arbeitet. Auch noch in dem XVIIIten Jahrhunderte haben viele Theologen, z. B. Baumgarten, Buddeus, ähnliche Definitionen gegeben. Schubart verstand aber unter der Sünde wider den heiligen Geist eine böse Handlung, welche man, ohnerachtet man auf eine wunderbare Weise Beweggründe erhalten hatte, sie nicht zu begehen, dennoch begangen hat. Joh. Ernst Christian Schmid (christl. Dogm. S. 139.), Paulus und Nitzsch schränken, so wie diejenigen, welche die Sünde wider den heiligen Geist für eine Ableugnung der Göttlichkeit der Wunder Jesu halten, dieselbe bloß auf die Zeitgenossen Jesu ein, und erklären sie für den Vorsatz, der moralischen Reform, welche Jesus zubereitete, entgegen zu treten und entgegen zu arbeiten.

Darüber: in welchem Sinne Jesus sage: die Sünde wider den heiligen Geist könne nicht vergeben werden, haben verschiedene Meynungen geherrscht. Viele haben geglaubt, Jesus spreche wirklich von einer absoluten Unerlaßlichkeit dieser Sünde. Die reformirten Theologen suchten den Grund in dem ewigen Verwerfungsentschlusse Gottes, daher sie auch lehrten: die Sünde wider den heiligen Geist könne nur von den Unwiedergebornen, d. h. von den zur ewigen Verdammniß Vorherbestimmten begangen werden. Über den letzten Punct waren die lutherischen Theologen nicht mit einander einig. Ein Theil von ihnen

behauptete: bloß die Wiedergebornen könnten die Sünde wider den heiligen Geist begehen. Die Andern aber waren der Meynung: diese Sünde könne von einem jeden Menschen begangen werden, welcher der Gnadenwirkungen des heiligen Geistes theilhaftig werde. Statt der absoluten Unerlaßlichkeit der Sünde wider den heiligen Geist nehmen aber Viele nur eine bedingte Unerlaßlichkeit derselben an. Sie wird von Gott nicht vergeben, wenn sich derjenige, der sie begangen hat, nicht bekehret. Man nimmt also an, daß Jesus bedingter Weise gesprochen, die Bedingung aber nicht genannt habe. Dieser Meynung war schon Athanasius; er sagt: dem, der in der Lästerung des heiligen Geistes beharret, wird dieselbe nicht vergeben; denn es giebt keine Sünde, welche nicht vergeben werden könnte. Von diesem Grundsatze giengen auch diejenigen aus, welche annahmen, Jesus habe bloß hyperbolisch gesprochen; er habe die Sünde wider den heiligen Geist bloß als die größte aller Sünden bezeichnen wollen, bey welcher die Erlassung sehr schwer erfolge. Dieser Meynung pflichteten die meisten socinianischen und arminianischen Theologen bey; und auch Koppe hat ihr seinen Beyfall geschenkt.

§. 300.

Geschichte des Dogma von der Person Christi.

Erste Periode.

Von den Aposteln bis zur sechsten allgemeinen Kirchenversammlung in Constantinopel im Jahr 680.

Vergl. über Jesus und dessen Person und Amt, nach der Meynung der alten Kirchenväter; in Henke's Magaz. 3r Bd. S. 109 ff.

G. J. Planck Obseruationes quaedam in primam doctrinae de naturis Christi historiam. Gott. 1787. 4. 1789. 4. Wieder abgedruckt in Velthusen's Commentt. theoll. Vol. I. S. 141 ff.

Cotta Dissert. de Christo redemtore hominum; in Gerhard's Locis theoll. Th. 3. S. 1 ff.

Über die Schicksale der christlichen Lehre von der Person Christi; in Cramer's Fortsetzung von Bossuet, Th. 4. S. 238 ff.

Dieser Gegenstand der christlichen Dogmengeschichte betrifft folgende Fragen: wie und auf welche Weise hat man sich zu verschiedenen Zeiten in der katholischen Kirche die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo gedacht? Hat Jesus Christus einen wahren Menschenkörper gehabt, und in welchem Verhältniß stand er mit dem mit ihm vereinigten Logos? Nach der Lehre der Apostel wurde der Logos oder Sohn Gottes Mensch, und diese Menschwerdung dachten sie sich ohne Zweifel so, daß derselbe in dem Menschen Jesus die Stelle der menschlichen Seele vertreten habe. Dem Äusserlichen nach vindiciren sie aber Jesu Christo einen wahren Körper, von der nämlichen Beschaffenheit, wie der unsrige ist; und das Nämliche thaten auch Ignatius, Irenäus und Tertullianus gegen die Doketen, welche Jesu bloß einen Scheinkörper beylegten. Die alexandrinischen Lehrer entfernten sich aber von ihnen. Denn Clemens von Alexandrien hat den menschlichen Körper Jesu nicht für völlig gleich wesentlich (ὁμοουσιος) mit den andern Menschenkörpern gehalten. Auch Origenes hielt den Körper Jesu nur für quasi-körperlich; da aber doch beyde den Doketismus verwarfen und bestritten, so geht daraus hervor, daß sie den Körper Jesu zwar für etwas wirklich Materielles, aber von einer edlern und andern Substanz als die der übrigen Menschenkörper ist, gehalten haben. Über die Art und Weise, wie der Logos mit seinem

entweder dem unsrigen ganz gleichwesentlichen, oder veredelten Körper verbunden war, wurden in den ersten Jahrhunderten noch keine Bestimmungen festgesetzt; aber aus allem erhellt, daß man sich diese Vereinigung gerade so gedacht hat, wie in andern Menschen die Seele mit dem Körper vereinigt ist. Diesem nach legte man also Jesu keine menschliche Seele bey, sondern man glaubte, daß der Logos die Stelle derselben vertreten habe. Bloß Tertullian, der über diesen Gegenstand nicht mit sich selbst einig war, unterscheidet einmal die vernünftige Seele Jesu von dem in ihm wohnenden Logos. Diese Meynung hat sich auch im Abendlande im Stillen fortgepflanzt, wie sich weiterhin zeigen wird. Origenes ist aber von selbst auf sie geleitet worden. Er wollte sich die Vereinigung des Logos mit dem Körper erklären, gieng aber von dem platonischen Satze aus, daß ein Göttliches, wie der Logos ist, nicht unmittelbar mit etwas Körperlichen vereiniget werden könne. Er mußte daher ein Medium annehmen, und dieses bot sich ihm in der vernünftigen Seele dar, weil diese, als Intelligenz, einer Vereinigung mit dem Göttlichen fähig ist. Origenes erklärte sich also die Vereinigung des Logos mit dem Körper Jesu so, daß der Logos mit der vernünftigen Seele Jesu, und diese mit seinem Körper vereiniget war. Das Ansehen des Origenes trug viel zur Empfehlung dieser Meynung bey, und von seiner Zeit an wurde im Orient nach und nach immer allgemeiner angenommen, daß Jesus nicht bloß einen menschlichen Körper, sondern auch eine menschliche Seele gehabt habe. Als daher in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts Apollinaris der Jüngere mit der alten Meynung auftrat, daß der Logos in Jesu die Stelle der vernünftigen Seele vertreten habe, so fand er allgemeinen Widerspruch, und wurde auf verschiedenen Synoden, zuletzt auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel im J. 387 anathematisirt. Ob man nun aber gleich gegenwärtig in Jesu Christo dreyerley unterschied, den Logos, seine vernünftige Seele und seinen Körper,

so hielt man doch das Göttliche und Menschliche in ihm zu einer Einheit vereiniget.

Es erhob sich deswegen ein lang fortgehender heftiger Streit, als in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts Nestorius in Jesu keine Einheit annahm, sondern sowohl das Göttliche als Menschliche in der Eigenthümlichkeit eines Concretums betrachtete und keine Vereinigung, keine ἑνωσις beyder, sondern nur bloß eine Zusammenreihung, Connexion oder Verbindung, bloß eine συναφεια, welchen Ausdruck vorher schon Basilius und Chrysostomus gebraucht hatten, derselben statuirte. Über diese Sache, durch welche die Einheit der Person Jesu verloren zu gehen schien, hatte man noch nicht allgemein entschieden, als diesem Dogma von einer andern Seite her Gefahr drohte. Eutyches war im Widerspruche gegen den Nestorianismus auf die Meynung geführt worden, daß das Menschliche in Christo, nach der Vereinigung mit dem Göttlichen, in einen veredelten Zustand übergetreten, und daß also der Körper Jesu nach dieser Vereinigung nicht von dem nämlichen Wesen gewesen wäre, als wie der übrigen Menschenbürger. War Nestorins Meynung der Lehre von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesu entgegen, so war diese der Lehre von der Unvermischtheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesu zuwider. Beyde Meynungen mußten deswegen bey den Vertheidigern der bisherigen Kirchenlehre Widerspruch finden. Gegen beyde erklärten sich daher auch wirklich die, auf der allgemeinen Synode zu Chalcedon im Jahr 437. versammelten, Väter, und sie setzten deswegen folgendes als Lehrtropus fest: Jesus Christus war nach seiner Menschwerdung vollkommen wahrer Gott und vollkommen wahrer Mensch; als Mensch bestand er aus der vernünftigen Seele und aus dem Leibe; der Gottheit nach ist er gleiches Wesens mit dem Vater, und der Menschheit nach ist er gleiches Wesens mit allen übrigen Menschen; er macht aber keine zwey Personen aus, ob er gleich aus zwey Materien be-

steht, die jedoch zu Einer Person verwirklicht sind, und zwar a) ohne Vermischung, ασυγχυτως; b) ohne Verwandlung, ἀτρεπτως; c) ohne Trennung, αδιαιρετως, und d) ohne Absonderung, αχωριστως. Die beyden Naturen in Christo sind also zu Einer Person vereinigt, ohne daß der Unterschied der beyden Naturen aufgehoben wäre; sondern eine jede Natur ist in dem Besitze ihrer individuellen Eigenthümlichkeit geblieben. Diese chalcedonensischen Lehrbestimmungen fanden aber keineswegs allgemeinen Beyfall, sondern es bildete sich hauptsächlich in dem alexandrinischen Kirchensprengel, wo man seit des Athanasius Zeit nur von Einer Natur Christi (μια φυσις) zu sprechen gewohnt war, und aus den Entychianern eine ansehnliche Partei, welche derselben entgegen, nur Eine Natur in Christo statuirten, und deswegen Monophysiten genannt wurden. Um die Glaubenseinigkeit wieder herzustellen, wurde der Vorschlag gethan, in Jesu Christo nach der Vereinigung der beyden Naturen nur Einen Willen anzunehmen. Aber er wurde nicht angenommen, und der Kampfplatz wurde durch ihn nur durch eine neue Partey, die Monotheleten, vermehrt. Endlich siegten doch die chalcedonensischen Lehrbestimmungen sowohl über die Monophysiten, als über die Monotheleten; denn die allgemeine Kirchenversammlung zu Constantinopel im Jahre 680. bestätigte den Lehrsatz von zweyen Naturen in Christo, mit der Erweiterung, daß in dem θεανθρωπος oder Gottmenschen zwey Willen und zwey Wirkungen wären. Diesen Ausdruck θεανθρωπος hat Origenes zum ersten Male gebraucht, und er war zu dem jetzigen Lehrbegriff sehr passend. Nach ihm sind ein vollkommen wahres göttliches Subject und ein vollkommen wahres menschliches Subject zu Einer Person dadurch vereiniget, daß das Göttliche das Menschliche angenommen, oder daß sich das Göttliche in das Menschliche eingesenkt hat. Der Act dieser Vereinigung hat verschiedene Benennungen: αναληψις, assumtio, προσληψις, susceptio, ενανθρωπησις, inhumanatio, Einmenschlichung, wie es Facundius übersetzt, ανθρωπησις, Vermenschlichung,

σαρκωσις, corporatio, Verkörperung, ενσωματωσις, Einkörperung. Die Vereinigung beyder Subjecte selbst wurde ἑνωσις genannt, und man legte ihr allerley Prädicate bey, und sprach bald von einer ἑνωσις οχετικη, von einer habituellen Vereinigung, bald von einer φυσικη, physischen, bald von einer οικονομικη, d. h. einer zu Folge der Gnaden-Haushaltung Gottes in Jesu geschehenen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, ferner von einer ενωσις κατ' ουσιαν, von einer wesentlichen, und endlich von einer ενωσις προσωπικη oder καθ' υποστασιν, von einer vnio hypostatica oder persönlichen Vereinigung, welche Ausdrücke Nestorius fast alle nicht hatte dulden wollen, weil sie ihm zum Apollinarismus zurückzuführen schienen. Der Hauptmoment des Dogma ist also der, daß Christus, obgleich zwey Subjecte in seiner Person vereiniget sind, doch nur Einer ist, der Gottmensch, der θεανθρωπος.

§. 301.

Zweyte Periode.

Von dem sechsten allgemeinen Concil bis auf unsere Zeiten.

Bey den Bestimmungen des sechsten allgemeinen Concils blieb die orthodoxe Kirche. Als daher im achten Jahrhunderte die beyden spanischen Bischöffe Felix und Elipandus behaupteten: Christus wäre nach seiner menschlichen Natur von Gott nur an Sohnes Statt angenommen oder bloß adoptirt worden, so glaubte man, diese Meynung führe zu einer Trennung der beyden Naturen in Christo, und verdammte sie als einen nestorianischen Irrthum. Eine höhere Wichtigkeit erhielt bald darauf die Lehre von der Vereinigung der beyden Naturen in

Christo zu Einer Person durch das Aufkommen der Transsubstantiationslehre; zugleich wurde sie aber, nachdem sie von Paschasius Radbertus mit der Abendmahlslehre in Verbindung gesetzt war, auch in einigen Puncten noch feiner ausgebildet.

Die Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und in das Blut Christi mußte auf die Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Naturen an die menschliche führen. Die Scholastiker haben diesen Gegenstand auch schon in sein vollkommenes Licht gesetzt; besonders haben sie eben wegen der Transsubstantiationslehre die Allgegenwart (oder Allenthalbenheit, Ubiquität) der menschlichen Natur Christi hervorzuheben nicht vergessen. Diese Allgegenwart gestand aber Thomas von Aquino der menschlichen Natur Christi nicht nach ihrer Individualität, sondern nur in ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur zu der Einigen Person des Gottmenschen zu. So verhaßt auch Thomas und alle Scholastiker dem Reformator Luther waren, so baute er doch auf diesem Grunde weiter fort. Seine Meynung von der wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl wäre nämlich ohne Stütze geblieben, wenn er nicht die Lehre von der Allgegenwart des Körpers Jesu, welche seine Gegner die Schweizer Sacramentirer anfänglich Spottweise vbiquitas corporis Christi, Allenthalbenheit des Leibes Christi nannten, welchen Namen bald nachher aber selbst die Lutheraner annahmen und gebrauchten, und die Lehre von der gegenseitigen reellen Mittheilung der Eigenschaften beyder Naturen festgehalten und weiter ausgebildet hätte. Er gieng auch wirklich so weit, daß er, was keiner der Scholastiker gethan hat, behauptete, der menschlichen Natur kommen, auch in abstracto, d. h. für sich und abgesondert von der göttlichen Natur betrachtet, göttliche Eigenschaften zu. Dieß haben aber nachgehends Chemnitz, dessen Schrift De duabus in Christo naturis Jen. 1570. 8. in der Geschichte dieses Dogma Epoche macht, und die Verfasser der Formulae

concordiae ausdrücklich verworfen. In dieser Bekenntnißschrift wurde aber dieses Dogma also bestimmt: a) die göttliche und menschliche Natur sind in Jesu zu Einer Person vereiniget (ad constituendum vnum ὑφισταμενον sunt vnitae); b) die beyden Naturen sind aber nicht in Eine Substanz vermischt, noch eine in die andere verwandelt, sondern jede hat ihre wesentlichen Eigenschaften beybehalten, auch ist eine der andern nicht gleich geworden; c) aber eine Gemeinschaft ist zwischen beyden Naturen, und diese Gemeinschaft ist reell; es ist ein wirklicher gegenseitiger Einfluß vorhanden. Daher ist Gott Mensch und der Mensch Gott. d) Aus der Vereinigung und Gemeinschaft der Naturen entspringt die communicatio idiomatum, welche reell, nicht bloß verbal, auch nicht physisch, auch keine Transfusion, sondern übernatürlich und einzig ist.

Auf den Grund dieser Bestimmungen wurde dann von den nachfolgenden lutherischen Theologen, Nikolaus Selneccer, Joh. Schröder, Theodor Thummius, Heinr. Eccard, Joh. C. C. Dannhauer, Petr. Haberkorn, Abraham Calov und Andern das Dogma noch weiter entwickelt und feiner ausgesponnen. Es erhielt nämlich endlich folgende Gestalt: Jesus Christus ist ϑεανϑρωπος, Gottmensch, d. h. er ist ein Individuum, das durch die Vereinigung einer göttlichen und menschlichen Natur entstanden ist. Das Göttliche, welches sich mit der menschlichen Natur vereiniget hat, ist der Sohn Gottes, und da derselbe wahrer Gott ist, so kommen ihm auch alle göttlichen Eigenschaften zu. Der menschlichen Natur kommen aber folgende Eigenschaften zu: 1) die Vollständigkeit, perfectio, d. h. Jesus war nach seiner menschlichen Natur sowohl dem Leibe als der Seele nach wahrer Mensch. 2) Die Unsündlichkeit, *αναμαρτησια*, impeccabilitas, welche in der Empfängniß der Maria von dem heiligen Geiste ihren physischen, und in der Verbindung der menschlichen Natur mit der göttlichen ihren moralischen Grund hat; 3) die Unpersönlichkeit, *ανυποστα-*

σια, defectus subsistentiae, d. h. die menschliche Natur subsistirt nicht für sich, sondern nur in der Vereinigung mit der göttlichen Natur. Diese Unpersönlichkeit ist also bloß ein defectus propriae subsistentiae. 4) Die Unsterblichkeit, αϑανασια, immortalitas, worunter man aber nicht eine Unmöglichkeit zu sterben (non posse mori), sondern eine Möglichkeit, nicht zu sterben (posse non mori) verstand. Diese Athanasie legte man dem Leibe Jesu wegen seiner Befreyung von der Erbsünde und wegen Joh. X, 18. Röm. VI, 23. bey. Hollaz schrieb ihm auch Freyheit von allen Krankheiten zu. 5) Die Wohlgestalt, ἐυκερασια, pulchritudo, und zwar, wie Hollaz und Buddeus hinzusetzen, non foeminea, sed virilis. Doch legten Rigaltius und Andere wegen Jes. LIII, 2. 3. dem Körper Jesu Häßlichkeit bey. Die Vereinigung der beyden Naturen ist nun dadurch geschehen, daß die göttliche Natur die menschliche angenommen (assumsit) hat, wobey sich die menschliche Natur bloß leidend verhielt. Diese Assumtion, die nach dem Vorgange der Kirchenväter bald προσληψις, ενσαρκωσις, incarnatio, ενσωματωσις, ενανϑρωπωσις, Menschwerdung genannt worden ist, ist also derjenige Act des Sohnes Gottes, durch welchen er sich mit der menschlichen Natur zu Einer Person vereinigt hat. Aus diesem Vereinigungsacte, vnitio, entstand nun die vnio personalis, oder das Vereinigtseyn zu Einer Person, und dasselbe heißt ἑνωσις ὑποστατικη, vnio hypostatica. Diese vnio hypostatica ist aber a) nicht naturalis oder essentialis, d. h. sie ist in der Beschaffenheit der beyden Naturen nicht nothwendig gegründet; b) nicht accidentalis, d. h. sie ist nicht bloß vorübergehend, sondern bleibend; c) nicht mystica, d. h. sie ist nicht bloß eine moralische Vereinigung durch Glaube und Tugend; d) nicht externa, d. h. sie ist nicht durch äussere Verhältnisse entstanden; e) nicht verbalis, d. h. sie beruhet nicht auf uneigentlichen Ausdrücken, sondern sie ist reell; f) nicht praedicamentalis, d. h. es ist kein bloßes Prädicat der menschlichen Natur, wenn man von ihr sagt, sie sey mit der göttlichen vereiniget; g) nicht sacramentalis, d. h.

sie ist keine Vereinigung eines unsichtbaren Gutes mit einem sinnlichen Zeichen, wie in den Sakramenten vorzugehen pflegt, sondern h) sie ist eine reelle, personelle, unauflösliche und übernatürliche Vereinigung, aus welchem Grunde man den Vereinigungsact auch vnitio permeatoria, oder auch permeatio, περιχωρησις, ἑνωσις περιχωριστικη, d. h. eine solche Vereinigung genannt hat, wodurch die eine Natur nach Maaßgabe ihrer subjectiven Beschaffenheit und Empfänglichkeit in die andere wirkt. Aus der vnio personalis entstehet nun:

1) die communio naturarum, die Gemeinschaft der Naturen, d. h. dasjenige Verhältniß der beyden Naturen gegen einander, durch welches eine der andern eigen wird; diese Naturen-Gemeinschaft nennt man das consequens reale der Vereinigung beyder Naturen;

2) Aus der Communio naturarum entstehet nun die communicatio idiomatum, die Mittheilung der Eigenschaften, worunter man dasjenige Verhältniß der beyden Naturen gegen einander verstehet, nach welchem die Eigenschaften der einen der andern in der Art eigen werden, wie es nach der wesentlichen Individualität einer jeden Natur seyn kann. Diese communicatio idiomatum hat man in einer dreyfachen Beziehung betrachtet, und deswegen dreyerley genera derselben festgesetzt, welche, wenn man sie durch Sätze ausdrückt, propositiones personales oder idiomaticae genannt werden. Sie sind gewisse Enunciationes oder Ausdrücke, in welchen man in concreto die eine Natur für die andere setzt, und auch setzen kann, weil beyde Naturen zu Einer Person vereiniget sind.

Diese propositiones personales nennt man das consequens verbale der Vereinigung beyder Naturen, und so wie es drey genera communicationis idiomatum giebt, so giebt es auch drey genera dieser propositionum, obwohl Einige mit Brochmand vier

genera zählen. Um aber diese dogmatischen Subtilitäten verstehen zu können, muß vorher noch Folgendes bemerkt werden:

1) Das concretum der ganzen Person drücken die Wörter θεανθρωπος, χριστος, κυριος, Erlöser, Heyland, ewiger Hohepriester ꝛc. aus;

2) das concretum der göttlichen Natur drücken die Wörter λογος, Sohn Gottes, der Eingeborne aus, und

3) das concretum der menschlichen Natur drücken die Wörter Jesus, des Menschensohn und Sohn Davids aus.

Es sind also, wie schon gesagt, drey genera propositionum personalium, auch unterscheidet man propositiones idiomatum biblicae und ecclesiasticae; letztere kommen bloß bey den Kirchenvätern vor.

a) Das erste genus propositionum idiomaticarum, welches man das genus ιδιοποιητικον heißt, machen solche Sätze aus, in welchen eine Eigenschaft der Naturen dem concreto der ganzen Person, oder ein Idiom der einen Natur der andern beygelegt wird. Dieses genus begreift also wieder drey Unterarten in sich:

1) solche Sätze, deren Subject ein Concretum der Person, und das Prädicat eine Eigenschaft einer der beyden Naturen ist. Diese Sätze heissen αντιδοσις, weil sie gleichsam auf einem wechselseitigen Abgeben der Eigenschaften beruhen, dergleichen sind zu finden 2 Cor. XIII, 4. 1 Petr. III, 18. Einige haben aus dieser Klasse das vierte genus propositionum personalium gemacht.

2) Solche Sätze, deren Subject ein concretum der menschlichen Natur und das Prädicat eine Eigenschaft der göttlichen Natur ist; diese Sätze heissen κοινωνια των θειων, weil sie gleichsam auf einer Übertragung des Göttlichen auf die menschliche Natur beruhen.

Dergleichen Sätze sind zu finden Joh. III, 15. V, 17. VI, 62. Matth. IX, 6.

3) Solche Sätze, deren Subject ein Concretum der göttlichen Natur ist, und das Prädicat ein Idiom der menschlichen Natur. Diese Sätze heissen *ιδιοποιησις* oder auch *κοινωνια των ανθρωπινων*, und dergleichen sind zu finden Joh. I, 1. 1 Joh. I, 7. Act. III, 13. Röm. I, 3. VIII, 8. 1 Cor. II, 8. Gal. II, 20. IV, 4.

b) Das zweyte Genus propositionum idiomaticarum, welches aber einige Dogmatiker als das dritte zählen, und welches vornehmlich gegen Osiander und Stancarus vertheidiget worden ist, heißt genus apotelesmaticum, und diese Sätze beziehen sich auf diejenigen Handlungen, welche zum Erlösungswerke gehören. Das Subject dieser Sätze ist ein Concretum der Person oder ein Concretum einer der beyden Naturen; das Prädicat aber ist eine Handlung des Mittleramtes, ein *αποτελεσμα*; (Dergleichen Sätze sind zu finden 1 Cor. XV, 3. Gal. III, 13. Eph. V, 2. — Röm. VIII, 1. 1 Joh. III, 8. Röm. V, 18 f. 1 Tim. V, 2. Man nennt sie auch *κοινοποιησις* oder *κοινωνια των αποτελεσματων*.)

c) Das dritte genus der propositionum idiomaticarum, von einigen Dogmatikern das zweyte, heißt das genus monestaticum oder anchematicum, und besteht aus solchen Sätzen, in welchen das Subject die menschliche Natur, in abstracto betrachtet, und das Prädicat eine Eigenschaft der göttlichen Natur ist; (z. B. die Menschheit Christi ist allgegenwärtig, allmächtig.) Dieses genus heißt *μεταδοσις*, *βελτιωσις*, *ὑπερυψωσις*, *δοξασις*, alles in Bezug darauf, weil ein *αυχημα*, d. h. eine Eigenschaft des göttlichen Wesens der Menschheit beygelegt wird. Beyspiele finden sich Matth. XXVIII, 18. 20. Phil. II, 9. Joh. V, 27.

Die römische Kirche stimmt mit dem allem der Sache nach überein; der reformirte Lehrbegriff entfernt sich aber

von diesem Lehrtropus. Die Theologen dieser Kirche sprechen zwar auch von einer Communicatio idiomatum; allein sie erklären sie nur für eine communicatio verbalis. Sie leugnen nämlich, daß die Mittheilung der Eigenschaften eine nothwendige Folge der persönlichen Vereinigung gewesen sey. Zwar geben sie zu, daß im N. Test. solche Redensarten vorkommen, in welchen von einer Natur gesagt wird, was eine Eigenschaft der andern ist. Aber sie verstehen diese Ausdrücke im uneigentlichen Sinne, indem nach einer Art von Sparküche, welche Zwingli αλλοιωσις (Gegenwechsel) genannt hat, eine Natur wechselsweise für die andere steht, und deswegen sagen sie, daß die communicatio idiomatum bloß auf uneigentlichen Worten der heiligen Schrift beruhe, daher verbalis sey, und in der Sache selbst oder realiter nicht Statt finde.

§. 302.

Geschichte des Dogma von der übernatürlichen Erzeugung Christi.

Vergl. Sciagraphie der Geschichte des Dogma von Jesu übernatürlicher Geburt; in Schmidt's Bibliothek für Kritik ꝛc. Bd. I. S. 400 ff.

Calixti historia immaculatae conceptionis Mariae virginis. Helmst. 1690. 4.

Jo. Fecht Diss. de massa, ex qua Christus natus, praeseruata. Viteb. 1716. 4.

L. Carpouius Comment. de anima Christi hominis in se spectata, Ed. II. Francof. et Lips. 1740. 4.

Desselben Disquis. de stamine humanitatis Christi; P. I. et II. Francof. 1741. 4.

Schrift- und vernunftmäßige Gedanken von der Fortpflanzung der Erbsünde, der Präexistenz der Seele Christi und Annehmung seiner menschlichen Natur von der Jungfrau Maria, wobey die Meynung des Herrn Carpov de

neganda animae Christi praeexistentia zugleich geprüft wird, entworfen von Sincerus Alethäus. Langensalza 1747. 8.

Die Nachricht, daß Jesus Christus durch die Kraft des heiligen Geistes erzeugt worden sey, gründet sich auf das Evangelium Lucä und auf den griechischen Text des Matthäus. Allein demohngeachtet haben die strengen Judenchristen eine natürliche Erzeugung Christi durch seinen Vater Joseph behauptet. Von dieser Meynung wurde man aber schon frühzeitig abgezogen, nachdem von den philosophischen Kirchenlehrern dieses unnatürliche Philosophem von dem Logos Gottes nach dem Vorgang des Evangeliums Johannis in der Lehre von der Person Christi übergetragen worden war. Man lehrte nunmehr, Jesus wurde von dem heiligen Geiste ohne Hinzuthun seines menschlichen Vaters erzeugt, und man mußte auch dieses lehren, da man auf der zweyten allgemeinen Kirchenversammlung im Jahre 381. festsetzte; daß Jesus Christus nach seiner Menschheit uns in allen Stücken gleich sey, blos die Sündhaftigkeit ausgenommen; denn wenn man eine natürliche Abstammung Jesu von Joseph angenommen hätte, so wäre es unmöglich gewesen, eine Unsündhaftigkeit Jesu zu beweisen, weil man die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur vermittelst der physischen Abstammung aller Menschen vor ihm in Verbindung setzte, aber man gieng noch weiter, und vermehrte die Sache noch mit einem zweyten Wunder. Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Augustinus, Bernhard von Clairvaux und mit ihnen die ganze folgende lateinische Kirche behaupten: Christus wäre inuiolato virginis Mariae antro zur Welt geboren worden. Eine solche, durch die Geburt nicht verletzte, Jungfrauschaft nahm zwar Luther nicht an, allein er glaubte doch, daß die Maria ohne alle Schmerzen geboren habe. Schon frühzeitig scheint man sich in Bezug auf die Unsündhaftigkeit Jesu den Einwurf gemacht zu haben, daß doch Jesus in dem Leibe seiner Mutter von ihren Schwachheiten zum geburtsfähigen Kinde gebildet worden wäre, und daß

er also doch nach seiner menschlichen Natur mit dem Urvater der Menschen, mit Adam, durch seine Mutter in einem physischen Zusammenhange stehe. Dadurch wurde man nun ohne Zweifel auf den Gedanken geleitet, daß die Jungfrau Maria ohne Sünde empfangen worden, d. h. daß die durch die Geburt sich fortpflanzende Sündhaftigkeit nicht auf sie übergegangen sey. Dieses behaupteten zuerst Paschasius Radbertus und noch mehrere. Im Jahr 1140. erklärten sich die Canonici zu Lyon für diese Meynung, und ordneten auch das Fest der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau Maria an. In der Folge erklärten sich Johannes Duns Scotus und mit ihm der ganze Franciskanerorden für dieses Dogma, und vertheidigten es mit großer Hitze gegen die Dominikaner. Die Päbste sollten öfters hierüber eine Entscheidung geben, allein sie fanden es besser, es nicht zu thun. Zwar haben diejenigen Mitglieder der Basler Kirchenversammlung 1401, welche nach der Verlegung derselben nach Ferrara wider den Beschluß des Pabst Eugen V. in Basel die Verhandlungen fortgesetzt, diese Lehre für wichtig und heilig erklärt, allein ihre einseitigen Beschlüsse haben keine Gültigkeit erhalten. Im Gegentheil haben in der Folge die Päbste Pius V. 1566, Gregor XV. 1622. und Alexander VII. 1661. dieses Dogma für zweifelhaft erklärt, und alles Streiten darüber verboten. Dem allem ohngeachtet ist aber doch dieses Dogma in den gemeinen Lehrbegriff der katholischen Kirche übergegangen. Es that auch unstreitig sehr gute Dienste, um die *αναμαρτησια* Christi zu erweisen. Die Protestanten, welche den Lehrsatz: de immaculata conceptione beatae virginis Mariae verwarfen, haben also weit mehr Mühe, diesen Beweis zu führen, und Luther mußte zu der Hypothese Leo des Großen seine Zuflucht nehmen, daß Jesus aus einer, durch den heiligen Geist von der Erbsünde gereinigten Masse oder ouulo der Maria gebildet worden sey. Auf eine ähnliche Meynung waren mehrere Scholastiker gefallen; sie nahmen nämlich an, die Masse, aus der Jesus gebildet worden sey, habe Gott vom Anfange an schon in Adam von der

Erbsünde verwahrt. Dieser Meynung traten die Franciskaner und späterhin die Jesuiten, unter den Lutheranern aber Fecht bey. Bey diesem Gegenstande, nämlich bey der Untersuchung über die αναμαρτησια Christi, hat aber die Subtilität der Dogmatiker, welche Jesum aus den Säften seiner Mutter entwickelt werden lassen, schon längst zweyerley Formeln unterschieden: non posse peccare und posse non peccare. Setzt man, Jesus non potuit peccare, so behauptet man: es war Christo durchaus unmöglich zu sündigen. Setzt man aber, Christus potuit non peccare, so giebt man zwar die Möglichkeit, daß Jesus hätte sündigen können, zu, aber man legt ihm die moralische Überlegenheit der Vernunft bey, daß er in der Wirklichkeit nicht gesündiget hat. Diese Vorstellungsart hat besonders bey den neuern Dogmatikern Beyfall gefunden, und unterscheidet die physische und moralische Möglichkeit zu sündigen; jene läugnen sie bey Christo nicht, aber eben diese entfernen sie gänzlich.

§. 303.

Geschichte des Dogma von dem Stande der Erniedrigung und dem Stande der Erhöhung Christi.

Vergl. Cotta Diss. qua historia doctrinae de duplici statu Christi exinanitionis et exaltationis, nec non de officio Christi mediatoris edisseritur; in Gerhard's Locis theoll. Tom. IV. S. 60 ff.

Die Stelle Philpp. II, 7. 9., wo von einer κενωσις, Entäusserung, und von einer ὑπερυψιωσις, Erhöhung Christi die Rede ist, hat den kirchlichen Lehrbegriff mit dem Dogma: de statu exinanitionis et exaltationis Jesu Christi bereichert. Was bey dieser Sache die Untersuchungen der Theologen am meisten beschäftiget hat, war die Frage: was gehörte alles zu dem Stande der Erniedrigung Jesu Christi, und was dagegen zu dem Stande seiner Erhöhung. Die verschiedenen Arten, sowohl der Erniedrigung als der Erhöhung, nannte man ganz passend gradus, Stufen;

bald zählte man aber mehrere, bald wenigere. Die größte Verschiedenheit findet bey dem Stande der Erniedrigung, in Ansehung der Zahl der Stufen, unter den lutherischen Theologen Statt. Einige Kirchenväter behaupteten, die Menschwerdung des Logos selbst, d. h. die ganze Erscheinung des irdischen Lebens Jesu, gehöre zu dem Stande seiner Erniedrigung; allein dieß fand man in der Folge irrig, weil, wenn man auch einräumte, daß Christus während seines Erdenlebens größtentheils auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften Verzicht gethan habe, er sich doch manchmal derselben, nämlich bey Verrichtung seiner Wunder, bedient habe. Unsere symbolischen Bücher bestimmen daher die Sache also: Christus hat während seines Lebens auf Erden zwar göttliche Majestät besessen, aber sie nicht immer, sondern nur so oft er wollte, geäussert. Nachher wurde aber über die Frage disputirt: war der Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften bey Jesu ein freywilliger Verzicht, war er eine wirkliche κενωσις, Entäusserung, und fand er wirklich Statt, oder war er nicht vielmehr bloß scheinbar, war er nicht bloß nur eine κρυψις, ein Verbergen der göttlichen Eigenschaften. Die Gießner Theologen, z. E. Feuerborn, welche der Meynung waren, daß der Gebrauch der göttlichen Eigenschaften mehr vom göttlichen Willen, als von der persönlichen Vereinigung abgehangen habe, d. h. nicht eben eine nothwendige Folge von dieser gewesen sey, nahmen das erstere an, und auch die sächsischen Theologen traten ihnen bey. Dagegen behaupteten die Tübinger Theologen Hafenreffer, Thummius, Nicolai, auch Lucas Osiander, daß Christus auf den Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften nicht Verzicht gethan, sondern den Gebrauch derselben während einer gewissen Zeit nur verborgen, ihn insgeheim aber beständig, bey seinen Wundern auch öffentlich, ausgeübt habe. Eine andere Frage war die: Welche von den beyden Naturen wurde erniedrigt, oder wurde die ganze Person erniedrigt? Viele reformirte Theologen behaupteten: Christus sey nach seinen beyden Naturen erniedriget worden, welches aber die lutherischen wider-

sprachen, indem sie die Erniedrigung blos auf die menschliche Natur bezogen wissen wollten, d. h. gelehrt haben wollten, daß Christus als Mensch auf den Gebrauch der Eigenschaften seiner göttlichen Natur, welche ihm vermöge der persönlichen Vereinigung zustand, Verzicht gethan habe. Was den Stand der Erhöhung anbetrifft, so fragten die Scholastiker: ob sich Christus diesen verdient habe? Sie und viele folgende Kirchenlehrer, besonders die Jesuiten, auch die Socinianer und Arminianer, bejahten es; allein die Lutheraner verneinten es, weil Jesus nicht um seiner selbst willen Mensch wurde, sondern in der Absicht, um eine stellvertretende Genugthuung zu stiften. Genannte sagten auch, daß Christus gleich nach seinem Tode den steten und beständigen Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften wieder angefangen habe; allein es findet doch eine Verschiedenheit der Meynung Statt, ob die Höllenfahrt zum Stande der Erniedrigung oder der Erhöhung gehöre. Die Verfasser der Formula Concordiae und die meisten lutherischen Theologen rechnen sie zu der letztern; dagegen gehört sie nach Baumgarten, Döderlein und andern, noch zum Stande der Erniedrigung. Endlich hat man sich darüber gestritten: Ist Christus nach der menschlichen oder göttlichen Natur erhöht worden? Aller Streit war aber unnütz, denn unsere symbolischen Bücher bemerken mit Recht, daß Christus beym Übertritt in den Stand der Erhöhung nichts erhalten habe, als was er schon vorher gehabt habe, daß also die Erhöhung nichts sey, als der wiederbegonnene uneingeschränkte Gebrauch der göttlichen Eigenschaft; und welche nur die menschliche Natur angehe.

§. 304.

Geschichte des Dogma von der Höllenfahrt Christi.

Vergl. J. A. Dietelmaier historia dogmatis de descensu Christi ad inferos, Ed. II. Alt. 1762. 8.

Thom. Ittig Diss. de euangelio mortuis annuntiato, ad 1 Petr. IV, 6. Jenae 1730. 4.; wieder abgedruckt in seinen Exercitatt. theoll. S. 269 ff.

J. S. Semleri Progr. de vario et impari veterum studio in recolenda historia descensus Christi ad inferos. Hal. 1775. 4.

J. Fr. Gruner's Betrachtungen über das apostolische Symbolum; in den Hallischen Sammlungen zur Beförderung theolog. Gelehrsamkeit, Bd. 3. St. 1. S. 20 ff.

J. C. Volborth Epistola pastoralis, qua, quantum error Apollinaris contulerit, vt dogma de descensu Christi ad inferos symbolis fidei insereretur, paucis declaratur. Brunsv. 1795. 8.

Jo. Clausen dogmatis de descensu Jesu Christi ad inferos historia biblica atque ecclesiastica. Hafn. 1801. 8.

Pottii Exc. III. ad epist. Petri. Variae interpretum de descensu Jesu Christi ad inferos sententiae secundum ordinem temporum enumerantur et breuiter dijudicantur; in s. Epist. catholl. Edit. II. S. 281 ff.

Das kirchliche Dogma von der Höllenfahrt Christi hat seinen Grund in 1 Petr. III, 18. und Eph. IV, 9., aber die Sache ist in diesen Stellen nicht von allen Seiten bestimmt, daher entstanden darüber schon von den frühesten Zeiten an verschiedene Meynungen. Hauptsächlich giengen die Untersuchungen der Theologen auf die zwey Fragen: Hat sich Christus seiner ganzen Person, oder bloß seiner Seele nach in die Unterwelt, und an welchen Ort daselbst begeben? Und: in welcher Absicht hat er sich dahin begeben?

Erst im zweyten Jahrhunderte kam der Lehrsatz von der Hinabfahrt Christi in die Unterwelt zur Sprache; aber erst im vierten Jahrhunderte wurde er in den katholischen Lehrbegriff aufgenommen. Denn vor dem vierten Jahrhunderte kommt er in keinem Symbolum vor. Zwar steht gegenwärtig im apostolischen Symbolo: descendit ad inferna; allein man kann beweisen, daß diese Worte ein späterer Zusatz sind.

Ursprünglich herrschte die Meynung: daß es mit Jesu eben so gewesen sey, als mit andern Menschen, wenn sie sterben, daß nämlich seine Seele in den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen hinabgeschwebt sey. Bey der Wiederbelebung seines Leibes kehrte sie wieder aus demselben zurück. So dachten von der Sache Irenäus, Tertullianus und Origenes. Mit dieser Hinabfahrt Christi in die Unterwelt verband man aber noch einen andern Zweck, nämlich den, daß Christus den Abgeschiedenen die, durch seinen Kreuzestod erwirkte, Vergebung der Sünden ankündigen sollte. So verstand man das κηρυσσειν bey Petrus. Welche Seelen diese Bekanntmachung von Christo erhielten, darüber war man aber verschiedener Meynung. Justinus Martyr glaubte: die Seelen aller verstorbenen Israeliten, Tertullian glaubte: nur die Seelen der Patriarchen und Propheten, Irenäus aber überhaupt alle, welche an ihn glaubig worden, was Clemens von Alexandrien und Origenes noch näher so bestimmen: nicht bloß die Seelen der Juden, sondern auch die Seelen der Heyden, welche zu ihrer Bekehrung fähig sind.

Im dritten Jahrhunderte war also noch keine Rede von einer Hinabfahrt Christi in die Hölle oder in den Aufenthaltsort der Verdammten, sondern in den gemeinschaftlichen Ort aller abgeschiedenen Seelen, wo sie auf das allgemeine Weltgericht aufbewahret werden. Dieser Meynung war noch Hieronymus nebst vielen Andern, und er glaubte mit ihnen, daß nur Christi Seele hinabgefahren, der Leib aber im Grabe geblieben sey. Durch die apollinaristischen Streitigkeiten gewann dieses Dogma erst seine volle Wichtigkeit; denn daß Jesus Christus auch eine vernünftige Seele gehabt habe, konnte durch nichts gewisser gemacht werden, als durch den Glauben, daß nach dem Körpertode die Seele in die Unterwelt hinabgefahren sey. Von dieser Zeit an wurde daher auch dieser Lehrsatz in die Symbola aufgenommen. Er bekam aber unterdessen einige neue Bestimmungen. Schon bey dem Hippolytus findet

sich die Äusserung, daß die Seele Christi in der Absicht in die Unterwelt hinabgefahren sey, um die Menschen von der Herrschaft des Todes zu befreyen. Darunter verstand man die Herrschaft des Satans, welcher nach dem Neuen Testamente die Gewalt des Todes hat. Nach der Analogie der Vorstellungen, welche die alten Hebräer von ihrem Scheol hatten, gab man nämlich der Unterwelt einen Beherrscher in der Person des Satan, von welchem man glaubte, daß er den auf den Tag des Gerichts aufbewahrten, sowohl guten als bösen Seelen allerley Quaalen anthue. Die Befreyung von dieser quaalvollen Herrschaft war also der Hauptzweck der Hinabfahrt Christi zu den abgeschiedenen Seelen, wie Athanasius und viele Andere lehren. Auf welche Seelen sich diese Befreyung und der darauf folgende Eingang in die ewige Seligkeit erstreckt habe, darüber waren aber die Meynungen getheilt. Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Theodorus Studita und einige andere griechische Kirchenlehrer setzten voraus, daß die Erscheinung der Seele Christi in der Unterwelt einen so tiefen Eindruck gemacht habe, daß auf seine Predigt des Evangeliums alle abgeschiedenen Seelen an ihn glaubig geworden, und mithin auch alle von der quälenden Herrschaft des Satans befreyt, und der ewigen Seligkeit theilhaftig geworden wären. Unter den lateinischen Kirchenlehrern findet man aber nur den einzigen Cäsarius von Arelate im sechsten Jahrhunderte, welcher dieser Meynung zugethan war. Im Gegentheil hielt man in der lateinischen Kirche diese Meynung für irrig; denn Augustinus und Philastrius machen aus denen eine ketzerische Partey, welche lehren, daß alle Seelen durch die Hinabfahrt Christi glaubig geworden und befreyet worden seyen. Man schränkte nämlich diese Befreyung bloß auf eine gewisse Anzahl der Seelen ein; entweder auf die Glaubigen des alten Testamentes, welche in der Hoffnung auf die Ankunft Christi in die Welt verschieden sind, wie Julius Firmicus, Maternus, Gaudentius, Isidorus von Sevilla, Cassiodorus, Gregorius M. und Andere thun,

oder außerdem auch noch auf einen Theil der übrigen Seelen, die zwar im Unglauben die Welt verlassen haben, aber auf die Predigt Christi glaubig geworden sind. Zu dieser Meynung bekannten sich Hilarius von Pictavium, Ambrosius und Augustinus. Die erste Meynung hatte aber unter den Griechen an Basilius M., Cyrillus von Jerusalem und Chrysostomus auch ihre Anhänger, und in der Folge wurde sie in der griechischen Kirche für die allein richtige gehalten und kam in die Glaubensbekenntnisse derselben, ohnerachtet sich Johannes von Damascus für die zweyte Meynung erklärt hatte. In der lateinischen Kirche gieng aber vom achten Jahrhunderte an eine wesentliche Veränderung mit diesem Dogma vor. Man fieng nämlich an, in der Unterwelt mehrere Receptacula zu unterscheiden: den Aufenthaltsort der Verdammten oder die Hölle, den limbus patrum, d. h. den Aufenthaltsort der Seelen der Glaubigen vor Christi Ankunft, den limbus infantum, d. h. den Aufenthaltsort der Seelen ungetaufter Kinder, und das purgatorium, den Reinigungsort der abgeschiedenen Seelen. Die gemeinste Meynung wurde die, daß die Seele Christi in den limbus patrum und in das purgatorium hinabgefahren sey, theils um die Gerechten von der Tyranney des Satans zu befreyen, theils um die Seelen der Glaubigen des alten Testamentes aus dem limbus herauszuführen, theils um die Frommen aus dem Fegfeuer zu erlösen. Doch gab es auch Einige, welche glaubten, daß Christus in den Aufenthaltsort der Verdammten gefahren sey. Diese Meynung trug insonderheit Nicolaus Cusanus (de Cusa), zuletzt Cardinal im XVten Jahrhunderte, vor, mit dem Beysatze, daß die Seele Christi drey Tage lang die Strafen der Verdammten ausgestanden hätte, welches zur Vollendung des Erlösungswerkes nothwendig gewesen wäre. Diese Meynung statuirte Johann Faber Stapulensis nicht; allein das Ansehen des Cusanus bewirkte, daß er deswegen von der päbstlichen Curie als Doctor der Theologie suspendirt wurde. Indessen ist dieß doch nicht die Lehre der neuern katholischen Kirche geworden; denn

nach dem Catechismus Tridentinus ist die Seele Christi, ohne den Leib, der im Grabe blieb, in den limbus patrum und in das purgatorium bloß zu dem Zwecke gefahren, um die Glaubigen des alten Testamentes von der Herrschaft und Gewalt der Dämonen zu befreyen, und aus dem limbus, so wie die frommen und gerechten Seelen aus dem purgatorium herauszuführen.

Luther zog eine Zeitlang die Höllenfahrt Christi in Zweifel, aber in seinen letzten Jahren nahm er sie als richtig an, und bestimmte alles sehr genau. Er behauptete: Christus wäre sogleich nach seinem Tode nicht bloß mit seiner Seele, sondern auch mit seinem Leibe, in seiner ganzen Person, in den Aufenthaltsort der Verdammten hinabgefahren, doch wäre sein Leib zugleich auch im Grabe gelegen. Der Zweck dieser Hinabfahrt wäre gewesen, das Reich des Satans zu zerstören und die Menschen von seiner Herrschaft zu befreyen. Vermuthlich nahm Luther dieses Dogma aus der Ursache in Schutz, weil es, auf diese Weise bestimmt, eine Stütze von seiner Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi werden kann. Daß Christus mit Seele und Leib in die Hölle gefahren, und der Leib doch zugleich im Grabe gewesen sey, erklärte er sich ohne allen Zweifel hieraus. In die Formula Concordiae kam das Dogma ganz genau nach der Bestimmung Luthers, und die meisten ältern Dogmatiker unserer Kirche, z. B. Musäus, Brochmand, Olearius, Chyträus und Spener, hielten sich auch daran. Mehrere Dogmatiker unserer Kirche, namentlich Hutter, Calov, Quenstedt, Hollaz, König, Wendelin, Baier, Buddeus und Carpov, nahmen aber an, daß sich Christus erst nach seiner Wiederbelebung in dem Moment des von den Evangelisten erzählten Erdbebens in die Hölle begeben habe, um sich als Überwinder des Satans zu zeigen, und diesem nebst den Unglaubigen ihre Verdammniß anzukündigen. Äpinus wärmte die Meynung des Nicolaus Cusanus wieder auf, daß nämlich Christus in die Hölle hinabge-

fahren sey, um als Erlöser des Menschengeschlechts die Höllenstrafen auszustehen, und er erhielt an Westphal, Matthias Flacius, Aegidius Hunnius, Johann Brentius und Anderen Nachbeter. Auch unter den Zwinglianern gewann diese Meynung den Calvin, Heinrich Alting, Johann Coccejus, Hermann Witsius und Andere für sich. Endlich gab es auch unter allen Parteyen Viele, welche den lutherischen Zusatz zu diesem Dogma, daß Christus mit seiner ganzen Person in die Hölle gefahren sey, nicht genehmigten, sondern bey der alten Meynung blieben, daß nur die Seele Christi in die Hölle gefahren sey. Unter den Lutheranern waren dieß Matthesius, Conrad Schlüsselburg, Dreier, Zeltner, Baumgarten und Andere; unter den Reformirten: Gerh. Joh. Vossius, Pearson, Knachtbull, Lightfoot u. a.; unter den Remonstranten: Arminius, Philipp von Limborch, Curcelläus und von Cattenburg, und unter den Socinianern: Schlichting, Wolzogen, die beyden Crell und Andere.

§. 305.

Geschichte des Dogma vom Verdienste Christi.

Vergl. Cotta Diss. de redemtione ecclesiae sanguine Christi facta; in Gerhardi Locis theoll. B. IV, S. 81 ff.

Ziegler Historia dogmatis de redemtione inde ab ecclesiae primordiis vsque ad nostra tempora. Goett. 1791. 8.; wieder abgedruckt in Velthusenii etc. Comment. theoll. Bd. V. S. 227 ff.

Löffler's Abhandlung über die kirchliche Genugthuungslehre, S. 6 ff.

Neues theol. Journal, Bd. VII. S. 40 ff.

Alle Apostel sind in dem Punkt mit einander übereinstimmig, daß Jesus Christus die Bestimmung auf Erden gehabt habe, die Menschen zu erlösen, und sie nennen

ihn daher vorzugsweise den Erlöser. In Bezug auf diese Bestimmung betrachten sie zwar sein ganzes Leben, hauptsächlich aber seine Leiden und seinen Tod, welchen sie nach jüdischen Opferbegriffen als ein Sühnopfer für die Sünden der Welt darstellen. In allen diesen Punkten stimmen ihnen auch die Lehrer der drey ersten Jahrhunderte bey, nur daß sie die Bestimmung Jesu mehr im Einzelnen betrachten und daher noch allerley andere Zwecke von seinem Tode angeben. Bald sollte Jesus durch seinen Tod die Gewalt des Teufels und sein Reich zerstört haben, bald sollte er durch denselben und die damit verbundene Höllenfahrt der menschlichen Seele Unsterblichkeit mitgetheilt haben, bald sollte er das Mittel zur Gründung des Reiches Gottes gewesen seyn. Auch dehnten Einige die Kraft des Todes Jesu zur Vergebung der Sünden auch auf die vor ihm verstorbenen Frommen, ja sogar auf alle vernünftigen Geschöpfe in dem ganzen Universum aus.

In diesem Artikel war überhaupt in den drey ersten Jahrhunderten alles schwankend. Erst durch den Eusebius von Cäsarea ist Ordnung und Festigkeit in denselben gebracht worden. Dieser trägt nämlich die Idee zur Eintheilung des Mittlergeschäfts Jesu in sein prophetisches, hohenpriesterliches und königliches Amt zum erstenmale vor; entweder daß er selbst diese Eintheilung erfand, oder daß er sie von einem Andern empfangen und nur weiter verbreitet hat. Von dieser Zeit an entwickelte sich die Vorstellung immer mehr und mehr, daß Jesus Christus nur als Gottmensch der Mittler zwischen Gott und dem Menschen habe seyn können; aber erst die, durch Augustinus gegen Pelagius aufgestellte, Theorie von dem gänzlichen Verderben der Menschennatur durch den Fall Adams, erhob das Dogma von der Erlösung Christi auf eine höhere Stufe, denn durch dieselbe erschien der Werth des Verdienstes Christi in einem glänzenderen Lichte, und Augustinus schien denselben höher zu erheben, als es seine Theorie nothwendig machte. Er lehrte, daß Christus mehr für die Welt dahingegeben habe, als sie werth

sey. In seine Fußstapfen trat Chrysostomus, welcher sagte: Christus habe um eben so viel mehr für uns bezahlt, als das unermeßliche Meer mehr als ein Wassertropfen sey. Er habe nicht nur alle Übel abgewendet, welche Adams Sünde über uns gebracht hat, sondern habe uns auch die größten Wohlthaten erworben. Diese Idee wurden immer allgemeiner, ohne daß sie sich eben fixirt hätte, dieß ist erst geschehen, als Anselm von Canterbury im XIten Jahrhunderte anfieng über das Dogma vom Verdienst Christi zu philosophiren. Dieser tiefe Denker stellte in seiner Schrift: Cur Deus homo, betitelt, schon eine philosophische Satisfactionstheorie auf. Zwar hatte schon Tertullian in dem Vortrag dieser Lehre das Wort satisfacere gebraucht, aber noch nicht in dem Sinne, in welchem es Anselm technisch gemacht hat. Anselm gieng von dem Satze aus, daß die Gerechtigkeit Gottes durchaus keine Strafen erlassen könne, ohne Satisfaction; diese kann aber der Mensch selbst nicht leisten, weil er alles Gute, das er thun kann, schon zu thun schuldig ist. Da nun aber der Mensch ohne eine solche Gott geleistete Satisfaction seine Bestimmung zur Seligkeit nicht erreichen kann, so muß also eine fremde stellvertretende Genugthuung eintreten, und zwar eine solche, welche den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit entspricht und doch zugleich von einem Menschen herkommt. Daraus folgt also, daß ein Gottmensch diese Satisfaction leisten mußte, und daß sie durchaus nothwendig war. Diese Theorie wurde dann von Thomas von Aquino noch vollständiger entwickelt, indem derselbe die erste ausführliche Darstellung des hohenpriesterlichen Amtes Jesu gab, und diese Theorie fand nach und nach starken Beyfall, nur daß sich ihre Anhänger in der Bestimmung des Verhältnisses der Satisfaction Christi zu der Sündenschuld der Welt in zwey Parteyen zertheilten. Thomas von Aquino und mehrere andere Scholastiker setzten fest, durch Jesu Tod sey Gott mehr als genuggethan worden, und seine Genugthuung sey mehr als hinreichend gewesen Gott zu versöhnen; diese Genugthuung beziehe sich

jedoch nur auf die Erbsünde, denn für die wirklichen Sünden könne der Mensch selbst durch den Gebrauch der Sacramente und durch gute Werke Gott genugthun. Diese Theologen sprachen daher von einer gratia superabundans. Hingegen Duns Scotus und viele andere nehmen an, Jesus habe zwar wirklich für die Sünden der Menschen Genugthuung geleistet, aber sie wäre der Beleidigung nicht gleich, und nur in soferne hinreichend gewesen, als sie Gott aus freyer Güte angenommen hat. Gott hätte gar wohl eine größere Genugthuung fordern können, aber er war mit dem, was Jesus leistete, zufrieden. Diese Theologen sprechen daher von einer acceptio gratuita. Ein langer hitziger Streit wurde zwischen beyden Parteyen über diese Schulmeynung geführt. Die Päbste wagten nie darüber zu entscheiden, und er wurde bis zu Luthers Zeitalter fortgeführt. Wie Luther hierüber gedacht habe, läßt sich schon aus seinen Vorstellungen von der Erbsünde und von dem Werthe der guten Werke vermuthen. Er nahm zwar mit Thomas von Aquino auch eine geschehene Genugthuung und ein überfließendes Verdienst Christi an, aber er bezog die Satisfaction doch auf die wirklichen Sünden, denn nach seinen Grundsätzen kann der Mensch Gott für begangene Sünden keine Genugthuung leisten. Die guten Werke haben zur Erlangung der Vergebung der Sünden und der ewigen Seligkeit keinen Werth, sondern der Mensch kann nur dadurch, daß er das Verdienst Christi im Glauben ergreift, von seinen Sünden erledigt und der ewigen Seligkeit theilhaftig werden. Dieses ist auch die Lehre der evangelischen Kirche geblieben, nur daß sie durch die Formula Concordiae noch näher also bestimmt wurde: Jesus ist sowohl seiner göttlichen als menschlichen Natur nach unsere Gerechtigkeit, und zwar allein durch seinen Gehorsam, welchen er seinem Vater als Gottmensch bis zum Tode leistete, und wodurch uns Vergebung der Sünden und die ewige Seligkeit zu Theil wird. Die menschliche Natur ohne die göttliche konnte Gott nicht für die Sünden der ganzen Welt genugthun; die Gottheit ohne die Menschheit konnte nicht Mittlerin

zwischen Gott und Mensch seyn. Nur durch beyde ist der ewigen Gerechtigkeit Gottes genuggethan worden. Die folgenden Zeiten haben in diesen Darstellungen nichts geändert, als daß man den Unterschied zwischen einem thuenden und leidenden Gehorsam Christi schärfer gefaßt hat. Man hielt beyde für stellvertretend, worüber jedoch eine Streitigkeit entstand. Georg Karg und Johann Piscator läugneten, daß der thuende Gehorsam Jesu auch stellvertretend gewesen sey. Die Reformirten in Frankreich ließen doch diese Meynung gelten, aber die Schweizerischen Reformirten haben sie verworfen.

§. 306.

Geschichte des Dogma von der Rechtfertigung.

Vergl. Henr. Leonh. Heubneri historia antiquior dogmatis de modo salutis tenendae et justificationis s. veniae peccatorum a Deo impetrandae instrumentis. Viteb. 1805. 4.

Erasm. Möller Diss. de praecipuis mutationibus, quas subiit quaestio de necessitate satisfactionis. Hafn. 1790. 4.

Christ. Aug. Schwarze über den Tod Jesu als wesentliches Stück seines Planes zur Beglückung des Menschengeschlechts. Leipzig 1795. 8.

Benj. Gubalke historisch-philosophische und exegetische Darstellung der verschiedenen Gesichtspuncte, aus welchen der Tod Jesu betrachtet werden kann. Brieg 1803. 8.

G. J. Planck über die Bildungsgeschichte unserer orthodox-symbolischen Lehrform von der Rechtfertigung; in Flatt's Magazin St. 1. S. 219 ff.

Reinhard's Reformationspredigten, mit historischen Anmerkungen herausgegeben von Leonh. Bertholdt, Th. I. S. 220—248.

Bis auf Augustinus herab lehrte man übereinstimmend, daß, wenn auch die Erlösung Christi der Grund unserer Begnadigung bey Gott (justificatio, welches Wort aber von den Kirchenvätern häufiger in der Bedeutung Heiligmachung als Begnadigung gebraucht wurde) und unserer Aufnahme zur Seligkeit des Himmels sey, doch der Mensch durch sein Thun auch etwas dazu beytragen könne. Das was hierzu der Mensch selbst thun müsse, nannte Tertullian satisfacere und satisfactio; denn das ist die Urbedeutung dieses Wortes, welches erst später in dem Sinne genommen worden ist, daß man dasjenige darunter verstand, was Christus für unsere Begnadigung bey Gott gethan und gelitten hat. Dasjenige nun, was der Mensch selbst zur Erlangung der Rechtfertigung beytragen kann, besteht in der Buße und in guten Werken. Bey jener machen Selbstpeinigungen, und bey diesen Fasten, Beten und Allmosengeben die Hauptsache aus. Für diejenigen Sünden, welche der Mensch vor seiner Taufe begangen hat, braucht er aber keine Satisfaction darzubringen: denn diese werden ihm nach Clemens von Alexandrien und Anderer Meynung ganz vollkommen durch die Taufe vergeben. Zur Bedingung der Erhaltung der Rechtfertigung machte man den Glauben, worunter man aber bloß überzeugungsvolle Annahme des Christenthums verstanden hat. Durch den Augustinus kamen aber über dieß Alles ganz andere Vorstellungsarten in Umlauf. Augustinus verwarf nämlich die Verdienstlichkeit oder Wirksamkeit der guten Werke zur Erlangung der Vergebung der Sünden schlechterdings, und lehrte: der Mensch erhalte die Rechtfertigung vor Gott nur aus Gnade, vermittelst des Glaubens, dessen Begriff Augustinus aber sehr einschränkt, indem er bloß das Vertrauen auf Gottes Verheissungen, die er zur ewigen Beglückung der Menschen gegeben hat, darunter verstehet. Doch durch die semipelagianische Streitigkeit, hauptsächlich durch die Scholastiker, wurde der allgemeine Lehrbegriff der Kirche allmählich wieder dahin gelenkt, daß der Mensch durch gute

Werke allerdings etwas beytragen könne, um vor Gott gerechtfertiget zu werden. Denn vom Beginn der scholastischen Periode an bis zur Zeit der Reformation lehrte man in der katholischen Kirche über diesen Gegenstand folgendes: der durch die Sünde Adams verworfene, und in Gottes Augen straffällig gewordene, Mensch muß nothwendig gebessert werden, wenn er wieder Glückseligkeitsfähig und Gott wohlgefällig werden soll. Gebessert wird er durch den Beystand Gottes und durch die Gnadenwirkungen des heiligen Geistes, wobey aber auch von seiner Seite reiner Gebrauch der, ihm von Gott verliehenen, Kräfte und Gnadenmittel erfordert wird. Hingegen so wie allmählich die Veränderung ins Bessere bey ihm fortwächst, so wird er auch Gott wieder wohlgefälliger, der ihm um des Verdienstes Christi willen alle seine Sünden vergiebt. Dieß war auch der Punct, an welchem Luther, ein eifriger Anhänger des Augustinus, Anstoß nahm, als er die ersten Schritte zur Reformation that. Er drang mit unnachgiebiger Strenge auf die Rechtfertigung des Menschen allein aus dem Glauben an das Verdienst Christi, mit Ausschluß alles Einflusses der guten Werke. Dabey sind auch die strengen Lutheraner geblieben, und einige derselben, z. B. Nicolaus Amsdorf, haben sogar die kühne Behauptung aufgestellt, daß die guten Werke zur Seligkeit schädlich wären. Allein die Verfasser der Formula Concordiae verwarfen sie. Sie leiten zwar die Rechtfertigung bloß allein aus dem Glauben an das Verdienst Christi ab; allein sie sagen doch auch, daß die guten Werke mit dem Glauben unzertrennlich verknüpft wären, ob sie gleich kein Theil desselben seyen. Die guten Werke sind also weder die Ursache der Rechtfertigung, noch die Ursache der ewigen Seligkeit; aber demohngeachtet sind sie zur Seligkeit nothwendig, in sofern nämlich die Wiedergebornen zu denselben verpflichtet sind.

Übrigens unterscheidet sich die lutherische Lehre von der Rechtfertigung von dem römischkatholischen Dogma darin, daß nach den Lutheranern die justificatio von Sei-

ten Gottes ein actus forensis ist, d. h. Gott erklärt wegen des Verdienstes Christi den reuevollen Sünder für gerecht oder schuldlos. Nach dieser Ansicht ist also die Rechtfertigung eine Handlung, welche in Gott vorgehet (actus Dei immanens), und sie bewirket bloß eine Veränderung des äusserlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott (mutatio status externa); hingegen nach der Lehre der Katholiken ist die Rechtfertigung eine Veränderung, welche in dem Wesen des Menschen vorgehet (mutatio physica), und sie bestehet darin, daß der Mensch von Gott gerecht gemacht wird, welches durch eine infusio justitiae habitualis et inhaerentis geschieht, d. h. der Mensch erhält durch die Rechtfertigung von Gott eine solche habituelle Beschaffenheit, daß er seinem Wesen nach vor Gott gerecht oder schuldlos ist.

§. 307.

Geschichte des Dogma von der Gnade und Prädestination.

Vergl. Christoph. Matth. Pfaff Diss. Specimen historiae dogmaticae in articulo de gratia et praedestinatione exhibens. Tubing. 1718. 4.

Joh. Jac. Hottinger fata doctrinae de praedestinatione et gratia Dei salutari. Tiguri 1727. 4.

Joh. G. Walch Dissertatio de Pelagianismo ante Pelagium; in seinen Miscell. ss. Amst. 1740. 4.

Sc. Maffey Historia doctrinae et opinionis per quinque priora saecula ecclesiae de gratia, libero arbitrio et praedestinatione. Latine vertit Frid. Reiffenberg. Franc. 1736. fol.

In den neutestamentlichen Schriften ist sehr oft von der Gnade Gottes in Jesu Christo die Rede, worunter ein Act der freien Güte Gottes, alle Menschen, welche die Berufung (κλησις, vocatio) durch Christum erhalten, zur Besserung, Rechtfertigung und ewigen Seligkeit zu führen,

führen, verstanden ist. Es fragt sich nun: verhält sich der Mensch hiebey ganz leidend, passiv, oder kann er zu dem Allem auch etwas beytragen? In den vier ersten Jahrhunderten ist es Niemanden in den Sinn gekommen, dem Menschen alle Mitwirkung abzusprechen. Es war allgemeine Lehre, daß es Gottes gütige Absicht sey, die Menschen zur Tugend und Glückseligkeit zu führen; daß aber der Mensch dabey nicht unthätig bleiben dürfe, sondern sich die Erwerbung und Bewahrung des Glaubens und der Tugend sorgfältig müsse angelegen seyn lassen. Glaube und Tugend sind kein bloßes Geschenk Gottes, wobey der Mensch sich leidend verhält, sondern der Mensch muß sich nach seinem freyen Willen dazu entschließen. Gott leistet uns zwar zum Guten Beystand, aber dieser Beystand besteht nur in Anweisungen, Antrieben und Kräften zum Guten, die wir nach unserm freyen Willen gebrauchen. Bloß Tertullian und Cyprian schreiben dem Menschen in dem Werke seiner Besserung und Seligkeit keinen so starken Antheil zu, ob sie ihn gleich in keinen ganz passiven Zustand versetzen. Ihre, in der lateinischen Kirche weiter verbreiteten, Ideen haben aber endlich den heil. Augustinus bewogen, dieses zu thun. Von dem Grundsatz ausgehend, daß der Mensch für sich selbst weder Gutes wollen noch thun könne, lehrte er: die göttliche Gnade ist absolut nothwendig zum Anfang und zur Fortsetzung des Glaubens und der guten Werke; sie allein schafft das Gute in dem Menschen, und ist die Ursache seines Heils; sie sey eine übernatürliche Wirkung Gottes in den Seelen der Menschen, werde aber auch von Gott durch äusserliche Mittel vorbereitet und erhalten, komme dem menschlichen Willen zuvor, und seye unwiderstehlich. Darauf beziehen sich nun alle die von Augustinus in seinen Schriften gegen Pelagius gebrauchten und durch ihn technisch gewordenen Ausdrücke: gratia interna et externa, praeueniens, praeparans, excitans, vocans, efficax, cooperans, pulsans, irresistibilis. Diese Grundsätze wurden nun auch in der africanischen und abendländischen Kirche herrschend. Durch die Semipelagianer,

welche behaupteten, daß zwar die Gnade zur Vollendung guter Werke nothwendig sey, daß aber der Anfang des Glaubens und der Besserung von dem freyen Willen des Menschen abhänge, und daß eben deswegen die Gnade widerstehlich (gratia resistibilis) sey, wurden aber dieselben wieder verdrängt. Die Scholastiker näherten sich zwar zum Theil wieder dem Augustinus, aber doch nicht ganz. Petrus Lombardus und Thomas von Aquino gaben dem Dogma eine Gestalt, nach welcher es zwischen dem Augustinismus und Semipelagianismus in der Mitte steht. Nach dem letztern kann sich zwar der Mensch zu Gott aus eigener Neigung seines Willens bekehren; allein zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes kann ihn nur die Gnade fähig machen, welche eine Beschaffenheit ist, die Gott der Seele übernatürlich eingießt, und durch welche das Wollen und Vollbringen des Guten, und das Beharren in demselben hervorgebracht wird. Weil also jedes gute Werk des Gerechtfertigten aus der Gnade entspringt, so ist es der Würdigkeit nach verdienstlich (meritum de condigno), denn Gott wird doch das Gute, das er selbst wirkte, auch mit seinem angemessenen Lohn in Verbindung setzen; in sofern aber des Menschen freyer Wille Antheil, aber nicht allen Antheil allein, daran hat, ist es nur der Schicklichkeit nach verdienstlich (meritum de congruo), d. h. Gott hält es für angemessen, dasselbe so zu belohnen, als ob es durch die Kraft des freyen Willens allein vollbracht worden wäre. Diese Theorie blieb herrschend bis auf Luther, welcher auch in diesem Puncte wieder die strenge Lehre Augustins ergriff. Melanchthon stellte aber in der zweyten Ausgabe seiner Locorum den Satz auf: daß sich der Mensch bey seiner Besserung nicht ganz leidend verhalte. In der Behauptung desselben folgten ihm Mehrere nach, worüber der synergistische Streit ausbrach, bis endlich durch die Formula Concordiae die strenge lutherische Lehre wieder hergestellt wurde, nur mit dem Unterschiede, daß sie dem Menschen zwar auch keinen freyen Willen, aber den Wiedergebornen und Gerecht-

fertigten doch einen befreyten Willen (arbitrium liberatum) zugesteht, in sofern nämlich der Wiedergeborne das Gute will, eben weil er wiedergeboren ist.

Die Geschichte der Prädestinationslehre hält durchaus mit der Geschichte des Dogma von der Gnade gleichen Schritt. Vor dem Augustinus weiß Niemand noch etwas von einer absoluten Prädestination. Diesen Kirchenlehrer führte aber seine Consequenz darauf. Er stellte den Grundsatz von der Unwiderstehlichkeit der Gnade Gottes auf; da nun aber die Erfahrung lehrt, daß es viele böse und ungebesserte Menschen giebt, so muß also, schloß Augustinus, ein Theil der Menschen von Gott bestimmt seyn, das Geschenk seiner Gnade zu empfangen, und ein anderer muß dazu bestimmt seyn, dieses Geschenk nicht zu erhalten. Aus dieser Behauptung floß nun die andere von selbst: daß also Gott aus einem freyen und unbedingten Rathschlusse (decretum absolutum) einen Theil der Menschen zur Seligkeit, und den andern zur Verdammniß vorherbestimmt habe. Beydes faßte Augustinus in dem Ausdrucke Praedestinatio zusammen, und theilte sie ein in die electio, Erwählung, und in die reprobatio, Verwerfung. Durch den Semipelagianismus, welcher durch Johannes Cassianus, Faustus von Rietz, Vincentius von Lirinum und Andere verbreitet wurde, und welchem alle jüngern Scholastiker, hauptsächlich die Scotisten, die die Vorherbestimmung geradezu auf das Vorherwissen Gottes gründeten, anhiengen, wurde aber diese unmenschliche Lehre wieder verdrängt, bis sie durch die Reformation wieder hervorgerufen wurde. Denn Luther und Melanchthon waren ihr anfänglich zugethan; sagten sich aber in der Folge von ihr los, und die Formula Concordiae schlug einen Mittelweg ein. Sie macht mit den Scotisten einen Unterschied zwischen der Prävision und Prädestination Gottes. Ihr zu Folge weiß zwar Gott mit individueller Bestimmtheit zuvor, welcher Mensch selig und welcher verdammt werden wird; aber prädestinirt hat er nur diejenigen, welche die ewige Selig-

keit dadurch, daß sie im Glauben und im Guten bis ans Ende ihrer Tage beharren, erlangen. Sie nimmt also praedestinatio und electio für einerley, und setzt sie der reprobatio entgegen. In der reformirten Kirche lehrten Calvinus, Beza und Andere ganz im augustinischen Sinne: Gott habe, ohne alle persönliche Rücksicht, einen Theil der Menschen zur Seligkeit, und den andern zur Verdammniß vorherbestimmt. Die Dordrechter Synode machte dann dieses Dogma zu einem Glaubensartikel; jedoch erhielt dasselbe eine etwas mildere Darstellung. Der Rathschluß der Verwerfung eines Theils der Menschen wird nämlich aus der gänzlichen Verdorbenheit der Menschennatur durch die Sünde Adams motivirt. Wegen dieser sind alle Menschen der ewigen Verdammniß schuldig. Daß nun Gott beschlossen hat, einen Theil der Menschen von derselben zu befreyen, ist ein Beweis von seiner unendlichen Güte; daß er aber einen Theil der Menschen derselben überläßt, ist ein Beweis seiner unendlichen Gerechtigkeit.

§. 308.

Geschichte des Dogma von den Sacramenten überhaupt.

Vergl. Schram dogmata catholica de sacramentis. Heidelb. 1792. 4.

Cramer's Fortsetzung von Bossuet's Geschichte der Welt und Religion, 6r Thl. S. 749. 7r Thl. S. 702 ff.

Die alten Kirchenlehrer haben alle heiligen Sachen, Verrichtungen und Gebräuche Sacramente genannt; so nennt Cyprian das Dogma von Christo: sacramentum Christi, die geheimen Lehrsätze des Christenthums sacramenta fidei, und den geheimen Sinn des Vater Unsers: Sacramentum orationis dominicae. Augustinus heißt das Zeichen des Kreutzes, und die Vorbereitung der Catechumenen, Sacramente; Cassianus die heilige Schrift Sacramenta diuina. In den Beschlüssen der Synode zu Hippo regius (393)

wurde das Salz, welches zur Osterzeit gewöhnlich den Catechumenen gereicht wurde, Sacramentum salis genannt. Sogar das bischöffliche Pallium, das Gregor der Große dem Bekehrer der Angelsachsen, Augustin, zusandte, ward Sacramentum Christi genannt, und Bernhard von Clairveaux heißt das Fußwaschen ein Sacrament. Überhaupt gab man allem dem, was etwas Geheimnißvolles hatte, dem Symbolischen in der Religion, diesen Namen, weswegen denn Hilarius in Bezug auf jene Stelle, wo Jesus sagt: er wisse den Tag des Gerichts nicht, von einem Sacramentum nesciendi des Erlösers spricht. Lib. 7. Bey dem schrankenlosen Gebrauche des Worts läßt sich erwarten, daß man auch die beyden, von Jesu angeordneten und geheiligten, symbolischen Religionshandlungen, die Taufe und das Abendmahl, Sacramenta genannt habe. Dieß that auch schon der lateinische Übersetzer des Irenäus. In der griechischen Kirche gebrauchte man zu dieser Bezeichnung das Wort *μυστηριον*, welches überhaupt in allen den verschiedenen Bedeutungen, in denen das lateinische Sacramentum üblich war, gebraucht wurde, und demselben in allen Stücken entsprach.

So viele Sacramente die älteren Christen nach diesem ungemessenen Sprachgebrauch hatten, so unterschieden sie doch sichtbar die Taufe und das Abendmahl von andern Gebräuchen, welche sie ebenfalls Sacramenta hießen, und schrieben ihnen mehr Werth und Kraft zu. Dieß hat man im Fortgange der Zeit auch von einigen andern heiligen Gebräuchen und Einrichtungen gethan, und dadurch erhielt die Christenheit mehr, als die zwey von Christo verordneten, Sacramente, nach unserm gegenwärtigen Gebrauche des Wortes. Justinus und Irenäus gaben schon der Auflegung der Hände, wenn Geistliche zu ihrem Amte eingeweiht wurden, und der Salbung der Kranken, den Namen *μυστηριον* oder sacramentum. Die Ehe wurde schon von Cassianus ein Sacrament genannt, desgleichen von Augustinus die Priesterweihe, und von Leo

dem Großen die Ertheilung der Vergebung der Sünden, oder die Absolution. Man bedurfte also nur noch eines, um sieben Sacramente zu bekommen. Daß man gerade auf sieben Sacramente gekommen ist, wird gemeiniglich für ein Werk des Zufalls gehalten; aber es geschah nicht zufällig, sondern wahrscheinlich hat Paschasius Radbertus im IXten Jahrhundert die Veranlassung dazu gegeben. Dieser hat nämlich erklärt, daß die sieben Brode, womit Christus viele tausend Mann gespeist hat, ein Vorbild der Sacramente gewesen seyen; und da sein Name in dieser Sache eine große Autorität hatte, so gewöhnte man sich an die Vorstellung von sieben Sacramenten, weil man doch der größeren Zahl den Vorzug geben mußte. Zu Anfang des XIIten Jahrhunderts muß man sich über diese Zahl der Sacramente schon vereinigt haben; jedoch hat man auch noch von andern Sacramenten gesprochen, denn Hugo von St. Victor, der erste, welcher sieben Sacramente nennt, sagt: in der Kirche werden sieben vorzügliche Sacramente, sacramenta principalia, verwaltet; fünf, nämlich die Taufe, die Confirmation, das Abendmahl, die Absolution und die letzte Ölung, werden Jedermann ertheilt; zwey aber, die Priesterweihe und die Ehe, nicht allen Menschen. Im Jahre 1124. trug Otto, Bischoff von Bamberg, den Pommern, die er bekehrte, die sieben Sacramente als einen Glaubensartikel vor. Kurz darauf erklärte sich Petrus Lombardus für sieben Sacramente, und hauptsächlich auf die Autorität dieses Scholastikers sind dann von der ganzen lateinischen Kirche sieben Sacramente angenommen worden, auch von der griechischen Kirche, ohnerachtet Johannes von Damascus im VIIIten Jahrhunderte nur von zwey Sacramenten weiß. Die sieben Sacramente sind folgende:

1) Baptismus, die Taufe,

2) Confirmatio, Firmelung; bey den Griechen το μυστηριον του χρισματος,

3) Sacra coena; bey den Griechen ἐυχαριστια,

4) Poenitentia; bey den Griechen μετανοια,

5) Ordinatio, Priesterweihe; bey den Griechen ἱερωσυνη,

6) Conjugium; bey den Griechen γαμος,

7) Vnctio extrema; bey den Griechen ἐνχελαιον.

Die nützlichste Folge, welche diese Sache hatte, war diese, daß man nun aufhörte das Wort Sacramentum auch von andern heiligen Sachen und Gebräuchen zu gebrauchen, und daß man dasselbe lediglich nur auf diese sieben Gegenstände einschränkte.

Petrus Lombardus giebt folgende Definition: Sacramentum est inuisibilis gratiae visibilis forma. Hugo von St. Victor beschreibt ein Sacrament noch genauer: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter expositum, ex similitudine repraesentans et ex sanctificatione continens aliquam inuisibilem et spiritualem gratiam. — Duns Scotus sagt: Sacramentum est signum sensibile, gratiam Dei efficaciter significans. Thomas von Aquino hatte folgende Definition gegeben: Sacramentum est signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines. Überhaupt aber sagt er, indem er den ältern Sprachgebrauch im Auge hatte, ein Sacramentum überhaupt ist ein signum alicujus rei sacrae ad homines pertinentis. Noch hatte aber diese Lehre von sieben Sacramenten keine öffentliche Sanction erhalten. Zwar verlangte der Pabst Eugenius im Jahr 1431. auf der Synode zu Florenz von den Armeniern, daß sie sieben Sacramente glauben sollten; allein dieß kann nur für eine indirecte Sanction gelten. Erst das Concilium zu Trident hat den feyerlichen Ausspruch gethan, daß sieben Sacramente wären; obgleich alle sieben auf eine unmittelbare Anordnung Christi zurückgeführt und in der Hinsicht einander gleichgestellt worden: so werden doch die Taufe, die Firmelung und die Priesterweihe in eine besondere Classe gebracht, und es wird gesagt: daß diese drey Sacramente einen Character indelebilis eindrücken, die vier übrigen aber nicht. Jene dürfen deswegen nicht

wiederholt werden, wohl aber diese. Zugleich wurde von der Tridentiner Synode festgesetzt, daß die Sacramente ex opere operato wirken, d. h. der Mensch mag glauben oder nicht, durch die bloße Verrichtung der äusserlichen Handlung der göttlichen Gnade wirken. Dieß ist den Lutheranern entgegengesetzt, welche die Wirkung der Sacramente von dem Glauben der die Sacramente Gebrauchenden abhängig machen. Überhaupt wurde von den Reformirten die Lehre von sieben Sacramenten verworfen; selbst das Wort Sacrament wollte Luther anfänglich aus dem dogmatischen Sprachgebrauch verbannt wissen. Auch Carlstadt, Calvin und Zwingli sprachen gegen die Beybehaltung desselben. Zwingli that es deswegen, weil das Volk bey dem Wort Sacrament an etwas denke, was von Sünden frey mache und die heiligmachende Gnade ertheile. Melanchthon wollte das Wort σφραγις oder sigillum dafür substituirt haben; endlich aber erklärte sich Luther, um seine Abendmahlslehre bey den Catholiken nicht gar zu gehässig zu machen, für die Beybehaltung des Worts Sacrament, und auf seine Autorität ist auch in der Folge dieses Wort geblieben. Anfänglich erklärte sich Luther für drey Sacramente, im Jahre 1522 kehrte er aber auf zwey zurück, wobey er auch blieb. Vermuthlich war das dritte, welches er vorher der Taufe und dem Abendmahl beygesellt hatte, das Sacramentum poenitentiae, oder das Sacrament der Absolution, welches Melanchthon noch in der Apologie der augsburgischen Confession als das dritte Sacrament zählt. In der Folge blieb man aber bey Luther's Bestimmung, und nahm nicht mehr als zwey Sacramente an, welches die reformirte Kirche ebenfalls that.

§. 309.

Geschichte des Dogma von der Taufe.

Geschichte der Taufe und Taufgesinnten, von Joh. Aug. Stark. Leipz. 1789. 8.

E. S. Cypriani historia paedobaptismi. Gothae 1705. 4.

J. G. Walchii historia paedobaptismi quatuor priorum saeculorum; in seinen Sacris miscellaneis. Amstel. 1704. 4.

Guil. Walli historia baptismi infantum, ex anglico latine vertit J. Lud. Schlosser. Brem. 1748. 1752. 2 Bände in 4.

Troil historia de baptismo obseruationibus criticis, exegeticis et dogmaticis illustrata. Vps. 1802. 4.

Taufbuch für christliche Religionsverwandte, von Wilh. Schenk. Weimar 1803. 8., worin eine vollständige Geschichte der Taufe von ihren ersten Spuren, selbst unter den Heyden an, enthalten ist.

Der, der jüdischen Proselytentaufe nachgebildete, Ritus des Taufens wurde von den Aposteln bey allen denen vorgenommen, welche sie vorher, länger oder kürzer, im Christenthume unterrichtet hatten, und nun dadurch förmlich in die Gemeinschaft der Christen aufnahmen. Daraus folgt zugleich, daß man in dem apostolischen Zeitalter wohl noch keine Kinder getauft hat. Zu Tertullians Zeit war aber die Kindertaufe schon üblich, aber bey weitem noch nicht allgemein. Auch Origenes fand es noch für nöthig, sie zu vertheidigen. Zu ihrer Einführung trugen die höhern Vorstellungen, welche man nach und nach von dieser Handlung faßte, wahrscheinlich das meiste bey. Denn man legte ihr die Kraft bey, die Vergebung der Sünden zu verschaffen, und hielt sie für ein nothwendiges Mittel zur Seligkeit. Eben deswegen erkannte man in ihr die heiligste Handlung, die an jedem Menschen nur Einmal vorgenommen werden dürfe. Aus dieser Ursache schoben sie daher Erwachsene, die zum Christenthume übergiengen, sehr lange und, wenn es möglich war, bis zur Annäherung ihres Todes auf. Weil man nun schon im dritten Jahrhunderte die Taufe für eine so wichtige Sache hielt, so entschied auch in dem entstandenen Streite über die Ketzertaufe die katholische Kirche für die Gültigkeit einer von einer ketzerischen Person ertheilten Taufe, weil es

nicht auf die Person, sondern auf die Sache ankomme. Obgleich von der Mitte des dritten Jahrhunderts an die Kindertaufe immer allgemeiner wurde, so konnte doch erst Augustinus der Kirche die Überzeugung ihrer Nothwendigkeit geben. Diese lag in der von ihm aufgestellten Theorie von der Erbsünde. Von seiner Zeit an wich man auch nicht mehr von ihr ab; obgleich der Semipelagianismus gemäßigtere Ideen über die Erbsünde herrschend machte. Die Scholastiker stellten über die Taufe die tiefsinnigsten Untersuchungen an, und Thomas von Aquino stellte den Satz auf: daß durch die Taufe Allen, auch den Kindern, die gerechtmachende Gnade, also auch der Glaube, mitgetheilt werde. Diese Vorstellungen herrschten in der katholischen Kirche bis auf Luther, der sie auch in seine neu gegründete Kirche übertrug, nur mit dem Unterschied, daß er nicht lehrte, durch die Taufe würde die Erbsünde ausgetilgt oder ausgerottet; sondern er schrieb der Taufe bloß die Kraft zu, die Schuld und Strafe der Erbsünde zu vertilgen. Auch wich er darin von dem Lehrbegriff der römischen Kirche ab, daß er leugnete, durch die Taufe würde der Seele ein Character indelebilis eingedrückt. Auch ist es Lehre der lutherischen Kirche, daß in und mit dem Wasser der heilige Geist mitgetheilt werde, d. h. daß das Wasser das leitende Medium sey, mit welchem und durch welches die Kraft des heiligen Geistes auf den Täufling wirkt. Daher wird dem Wasser nicht bloß vis significatoria, sondern vis collatiua et exhibitiua beygelegt.

Weil nach dem kirchlichen System jeder Mensch, welcher nicht die Taufe erhält, verdammt wird: so hat dieß die Zeit der Taufe nicht nur sehr beschleunigt, sondern, weil demohngeachtet viele Kinder sterben, ohne die Taufe erlangt zu haben, wurden die lutherischen Theologen aus Menschenfreundlichkeit auf das Dogma von dem Glauben der Kinder im Mutterleibe geführt. Diesen Glauben wirket Gott, wie er ihn auch in dem zum Tageslicht gebornen Menschen wirkt, und um desselben willen werden die Kinder doch selig, wenn sie gleich entweder schon

todtgeboren sind, oder nicht so lange leben, um getauft werden zu können. S. Walch über den Glauben der Kinder im Mutterleibe. Jena 1756. 8.

§. 310.

Geschichte des Dogma vom Abendmahl.

Versuch einer Geschichte des Dogma von dem Opfer des Abendmahls vom ersten Jahrhunderte bis ans Ende des sechsten; in der Göttingischen theologischen Bibliothek, 2ter Band S. 159 ff.

Jo. Rud. Kiesling historia concertationis Graecorum Latinorumque de transubstantiatione in s. eucharistiae sacramento. Lips. 1754. 8.

J. G. Walchii historia transsubstantiationis pontificiae. Jenae 1738. 4., und in seinen Miscellaneis sacris. Amstelod. 1704. 4. S. 205 ff.

Marheinecke S. Patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia. Heidelberg. 1811. 4.

Georg Köhler's historische Abhandlung über die Erklärung der Worte des Erlösers im letzten Abendmahle. Mainz 1813. 8.

Etwas über die Geschichte des Dogma vom heiligen Abendmahl; in Stange's theologischen Symmikta, 2r Th. S. 327.

Hesselgren historia doctrinae de sacra coena. Vps. 1802. 4.

Schon am Ende des apostolischen Zeitalters sah man das Abendmahl für mehr als ein Gedächtnißmahl an. Schon Justinus nennt es ein Opfer, das Gott dargebracht werde; und von seiner Zeit an findet man auch schon den Glauben, daß der Logos sich mit dem Brode und Weine vereinige, wie er sich einst mit dem Leibe Jesu vereinigt habe. Im Fortgange der Zeit stieg die

Ehrfurcht gegen die Abendmahlshandlung immer höher, die Lobpreisungen der Kanzelredner wurden stärker, erhebender, feuriger und bilderreicher. Dadurch wurde zugleich auch das Dogma gesteigert. Im vierten, fünften und sechsten Jahrhunderte lehrten schon viele Väter, daß nicht etwa nur der Logos, sondern Leib und Blut Jesu in dem Brod und Wein gegenwärtig seyen, und manche redeten selbst so, wie wenn Brod und Wein in den Leib und das Blut Jesu verwandelt würden. Indessen hatten sich ihre Ideen noch nicht zur Klarheit erhoben, und sie scheinen bloß eine Veränderung des Brodes und Weines, aber noch keine eigentliche Verwandlung in die Substanz des Leibes und Blutes Christi angenommen zu haben. Denn die griechische oder orientalische Kirche, welche bey der Vorstellungsart, wie sie sich bis auf Johannes Damascenus im achten Jahrhunderte ausgebildet hatte, stehen geblieben ist, nimmt keine Verwandlung, aber auch keine bloße Gegenwart, sondern eine Assimilation des Brodes und Weines zu dem Leibe und Blute Christi an. Durch die Verbindung mit der Opferidee entstand nun die Vorstellung, daß im Abendmahl Leib und Blut Jesu Gott eigentlich aufs Neue geopfert würde. Die Vergebung der Sünden wurde als die Wirkung des Abendmahlsopfers betrachtet; aber nicht bloß die Vergebung eigener, sondern auch fremder. Daher brachte man dieses Opfer auch für Verstorbene dar, um ihre Strafen zu mildern. Gegenwärtig war also der Sache nach das Meßopfer schon vorhanden, und es war weiter nichts mehr nöthig als Gregor des Großen Meßkanon, um die Handlung durch den Eindruck eines prachtreichen und geheimnißvollen Ritus noch heiliger zu machen. Da das Abendmahl nun als ein Opfer betrachtet wurde, so war für den, der es brachte, nicht einmal der Genuß nöthig; wenn es nur der Priester genoß. Dadurch entstanden die Winkel- und Privatmessen. Als dann ferner im neunten Jahrhunderte durch Paschasius Radbertus die Meynung, daß durch eine besondere göttliche Wirkung Brod und Wein in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt

würden, jedoch so, daß Geschmack und äusserliches Ansehen blieben, in den Lehrbegriff der katholischen Kirche gebracht wurde; so war man nahe daran, auch den Genuß nur eines Symbols für hinreichend zu halten. Dieß ist auch wirklich bald darauf geschehen. Die Scholastiker bildeten nämlich die Lehre der Transsubstantiation, welches Wort Hildebert von Tours zuerst gebraucht, immer weiter aus, und stellten den Grundsatz der Concomitanz auf, d. h. den Satz, daß wer das consecrirte Brod genieße, schon den ganzen Christus, nicht bloß seinen Leib, sondern auch sein Blut genieße, weil Leib und Blut sich nicht von einander trennen lassen. In diesem Zustande erreichte das Dogma die Reformation. Zwingli führte dasselbe auf seine ursprüngliche Gestalt und Bestimmung zurück. Brod und Wein erklärte er nur für Erinnerungszeichen an den Leib und das Blut Christi, und er statuirte nur einen idealen oder imaginären Genuß derselben, d. h. einen Genuß in der Vorstellung und Einbildung. Luther stellte seine Abendmahlstheorie in die Mitte zwischen der Verwandlungslehre und der Zwinglischen Meynung. Er nahm nämlich eine wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl an, und lehrte, daß in, mit und unter Brod und Wein der Leib und das Blut Christi wahrhaft genossen wird. Dieser Vorstellungsart hatte sich anfänglich Calvin sehr geweigert; aber in dem Zürcher Verein, welchen er mit den Zürcher Theologen eingehen mußte, wurde das Dogma so bestimmt: Brod und Wein sind zwar nur Erinnerungszeichen an den wahren und wesentlichen Leib und das Blut Christi, aber mit denselben wird der Leib und das Blut Christi auf eine geistige Weise, aber nur von den Glaubigen, genossen. Dieß ist nun in der reformirten Kirche die bleibende Vorstellungsart geworden.

§. 311.

Geschichte des Dogma von den letzten Dingen.

Vergl. Cotta Theses theologicae de Nouissimis. Tubing. 1765. 4,

Chr. Fr. Schmid Origines dogmatum de rebus vltimis, Sect. I. Viteb. 1774. 4.

Flügge's Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung. Dritter Theil in zwey Abtheilungen. Halle 1799. 1800. 8.

Längst schon ist es unter den Dogmatikern gewöhnlich, alles das, was die Schicksale der Menschen nach dem Tode betrifft, nach Analogie des neutestamentlichen Ausdrucks: τα εσχατα, die letzten Dinge, nouissima, res nouissimas seu vltimas zu nennen, und den ganzen Lehrartikel unter dem gemeinsamen Titel: εσχατολογια zusammenzufassen. Es wird also hier gehandelt von der Unsterblichkeit der Seele, von der Auferstehung des Leibes, von dem Weltgerichte, und von dem Zustande und Aufenthaltsorte der Verstorbenen.

§. 312.

Geschichte der Unsterblichkeitslehre.

Vergl. Salig Dissertatio de Philosophumenis veterum ac recentiorum de animi immortalitate. Halae 1714. 4.

Oporini Historia critica doctrinae de immortalitate animae mortalium. Hamb. 1755. 8.

Cotta Historia succincta dogmatis de vita aeterna. Tubing. 1770. 4.

In der katholischen Kirche wurde von allem Anfange an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, oder ihre Fortdauer nach dem Tode mit Bewußtseyn und Thätigkeit, behauptet. Bloß die sadducäischen Christen, deren es im

apostolischen Zeitalter gab, und die in den apostolischen Briefen nicht selten bestritten werden, desgleichen die sogenannten Arabici, eine kleine häretische Partey des dritten Jahrhunderts in Arabien, behaupteten, daß auch die Seele mit dem Tode des Körpers zu Grunde gehe. Diese Letztern behaupteten aber nicht eine ewige Vernichtung, sondern sie glaubten, bey der Auferstehung des Leibes würde die Seele auch wieder lebendig gemacht. Doch war man in der katholischen Kirche nicht zu allen Zeiten darüber einig: ob die menschliche Seele von Natur unsterblich, oder ob sie es bloß durch ein Gnadengeschenk Gottes sey? Irenäus, Tatianus, Arnobius und einige andere alte Kirchenlehrer behaupteten das Letztere, und in den neuern Zeiten hat der Engländer Dodwell in einer, im Jahre 1706. zu London herausgegebenen, Schrift die nämliche Meynung vorgetragen. Nach seiner Vorstellungsart werden die Seelen mittelst der Taufe erst unsterblich gemacht, und zwar per spiritum aduentitium, welchen sie bey der Taufe mitgetheilt erhalten. Die Seelen der Nichtchristen dauern zwar auch nach dem Tode fort, aber nur bis zum Weltgerichte, wo sie zur Strafe vernichtet werden. Dieß Schicksal betrifft aber nach Dodwell nicht die Glaubigen des Alten Testamentes; denn als Christus in die Unterwelt hinabfuhr, so verkündigte er ihnen das Evangelium und taufte sie selbst, wodurch sie ebenfalls unsterblich gemacht wurden.

Mit dieser Vorstellungsart Dodwell's stimmen zum Theil auch die Socinianer ein. Sie lehren, daß die Seelen der Gottlosen gleich nach dem Tode vernichtet werden. Die Seelen derjenigen Gottlosen, welche beym jüngsten Tag noch am Leben sind, werden durch das höllische Feuer aufgelöst und zu Nichte gemacht.

§. 313.

Geschichte der Meynungen von dem Zustande der Seelen unmittelbar nach dem Tode.

Vergl. Bernh. Ge. Dreckmann Historia doctrinae de statu animarum separatarum. Halae 1754. 4.

Fasciculus scriptorum theologicorum, in quo quaestiones de animae post solutionem a corpore statu, loco, cultu, immortalitate etc. a Theologis celeberrimis olim seorsim publice ventilatae jam in duos tractatus collectae continentur. Francof. 1692. 2 Bde. 8., worin die Schriften von Bebel, Gerhard, Franciscus, Calixtus, Meisner rc. über den Zustand der abgeschiedenen Seelen enthalten sind.

Löscher's auserlesene Sammlung der besten und neuern Schriften vom Zustande der Seele nach dem Tode. Dresden 1755. 8., worin eine Schrift von Wernsdorf das Beste ist.

Unterricht von dem Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen. Nürnberg 1745. 8.

Tresenreuter de statu medio animarum a corpore separatarum. Cob. 1760. 4.

Cotta recentiores quaedam controuersiae de statu animi post mortem. Tub. 1758. 8.

J. A. Ernesti Excursus de veterum patrum opinione de statu medio animorum a corpore sejunctorum; bey seinen Lectionibus academicis in epistolam ad Hebraeos, herausgegeben von Dindorf. Lips. 1795. 8.

Die Frage: in welchem Zustande sich die abgeschiedenen Seelen bis zum Weltgerichte befinden, hat auf verschiedene Meynungen geführt. Einige nahmen einen Seelenschlaf an; Andere begünstigten den Glauben an eine Seelenwanderung; die ganze abendländische Kirche nahm das Dogma vom Fegfeuer und vom limbus patrum et infantum an, und in der lutherischen Kirche empfahl sich am

am meisten die Vorstellung von einem Mittelzustande, worin die Seele zwar schon Seligkeit oder Strafe empfindet, aber doch noch nicht die volle Seligkeit und die volle Strafe.

§. 314.

Die Meynung vom Seelenschlafe.

Die Kirchenväter bedienen sich zwar niemals des Ausdrucks Seelenschlaf, ψυχοπαννυχια; aber sie äussern sich doch über den Zustand der abgeschiedenen Seelen meistens so, daß sie sich denselben nicht als ein volles thätiges Leben, sondern mehr als ein in sich verschlossenes, und gleichsam in sich selbst ruhendes, Leben gedacht haben müssen. Indessen muß es doch im dritten und vierten Jahrhunderte Manche gegeben haben, welche den eigentlichen Seelenschlaf nach dem Tode statuirten, weil Lactantius (Inst. III, 18, 16. VII, 22; 9 ff.) gegen diesen Irrthum eifert. In der Folge haben sich die Anabaptisten zu dieser Meynung bekannt, wodurch Calvin veranlaßt wurde, eine Streitschrift gegen sie herauszugeben. Die socinianischen Dogmatiker statuiren zwar keinen eigentlichen Schlaf der Seelen, aber sie nehmen doch kein volles persönliches Leben derselben an. Völkel sagt: hominum animae post mortem personae aliquae nequaquam sunt, quae actu ipso viuant et intelligant. Smalz nimmt nach einigen Stellen der Schrift eine Rückkehr der Seelen zu Gott an, und spricht ihnen in diesem Zustande Bewußtseyn und Empfindung ab. Unter den Arminianern bekannte sich Vossius frey zu der Lehre der Psychoponaygiten. Artobe, Professor zu Rensburg, welcher im Jahre 1670 in einer Reihe von Dissertationen die Meynung vom Seelenschlafe aufs Neue vertheidigte, wurde von seinem Collegen Bebelius widerlegt. Der neueste Anhänger dieser Meynung war Johann Heyne, Oberpfarrer in der Stadt Werder; er wurde aber von Baumgarten in

seinen theologischen Bedenken, Bd. 6., und von Canz im 9ten Theil der Reinbeck'schen Betrachtungen über die Augsburgische Confession widerlegt. Episcopius behauptete aber bloß: daß die Seele nicht ausser sich wirken könne, und daß sie weder Gefühl noch Empfindung habe; sie lebe bloß in sich selbst gekehrt, und könne nur das erkennen, was sie in ihrem Körperleben erkannt habe; auf das Äusserliche habe aber ihre Intelligenz keine Kraft, weil es ihr an einem Wirkungsorgan fehle.

§. 315.

Der Glaube an Seelenwanderung.

Vergl. Canz Schicksale der Seelenwanderungslehre unter verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten. Königsberg 1791. 8.

Man muß unterscheiden zwischen μετεμψυχωσις, worunter man die Wanderung der Seele von einem menschlichen Leibe in einen andern menschlichen Leib verstehet, und zwischen μετενσωματωσις, worunter die Wanderung der Seele in Leiber der Thiere oder sogar in Pflanzen verstanden wird. Diese letztere hatten mehrere heydnische Völker angenommen; unter den Christen nahm sie aber bloß die häretische Partey der Manichäer an. Auch die Metempsychose konnte unter den katholischen Christen keinen Eingang finden, weil der Glaube an Wanderung der Seelen in andere Menschenkörper, und der Glaube an Auferstehung der Leiber sich gegenseitig aufheben. Wohl mögen in den allerersten Zeiten Manche, welche aus der jüdischen Secte der Pharisäer zu dem Christenthume übergetreten waren, sich zur Seelenwanderungslehre bekannt haben, weil nach dem Berichte des Josephus die Pharisäer die Seelenwanderung lehrten, obgleich diese Behauptung mit den Nachrichten des Neuen Testamentes über die Lehrsätze der Pharisäer im Widerspruche zu stehen

scheint, worüber zu vergleichen ist Flatt in Paulus Memorabilien, St. 2. Aber gewiß hat man die Unverträglichkeit dieser Meynung mit der christlichen Auferstehungslehre bald allgemein eingesehen. Erst im XVIIten Jahrhunderte hat dieser Irrthum an Helmont einen Anhänger gefunden. Dieser behauptete nämlich in seinen Quaestionibus de renouatione animarum, London 1684., die Seelenwanderung, wurde aber von Johann Schmid in seiner Diss. de multiplici animarum reditu in corpora widerlegt. Im XVIIIten Jahrhunderte haben sich Lessing, Schlosser, Ehrenberg, und Ungern — Sternberg in besondern Schriften öffentlich für die Seelenwanderungslehre erklärt.

§. 316.

Der Glaube an einen Reinigungsort der abgeschiedenen Seelen.

Vergl. Hoepfner Commentatio de origine dogmatis Rom. Pontif. de purgatorio. Halae 1792. 8.

Die ersten Spuren des Glaubens an einen Reinigungszustand der abgeschiedenen Seelen finden sich schon im zweyten Jahrhunderte. Den Ausdruck ignis purgatorius gebrauchte Augustinus zuerst, und in späterer Zeit wurde der Name Purgatorium üblich. Durch Gregor den Großen wurde die Vorstellung, daß der Aufenthalt im Fegfeuer eine Strafe sey, herrschend gemacht, und die beyden Concilien zu Florenz und Trient haben sie als einen Glaubensartikel bestätiget; dem gemäß wird in der katholischen Kirche gelehrt, daß bloß die Seelen solcher Menschen, welche Todsünden auf sich liegen haben, sogleich nach dem Tode in den Verdammungsort kommen; kein Mensch, bloß die Heiligen ausgenommen, verläßt zwar die Welt, ohne peccata venialia (Erlaßsünden) auf sich liegen zu haben; aber für die Seelen solcher Menschen

ist das Purgatorium vorhanden, worin sie ihre Sünden abbüssen müssen, welches um so schneller geschehen kann, wenn die Lebenden für sie Allmosen geben und Seelenmessen lesen lassen. Gemeiniglich denkt man sich diesen Reinigungsort in dem Innern der Erde, zunächst an der Hölle gelegen.

§. 317.

Der Limbus patrum et infantum.

Vergl. Niemann Diss. de distinctis Pontificiorum in inferno clausibus. Jenae 1689. 4.

Schon frühzeitig beschäftigte die christlichen Theologen die Frage: was die Seelen der vor Christo verstorbenen Glaubigen des Alten Testaments, und die Seelen der ungetauften Kinder für ein Schicksal hätten, und wo sie sich befänden? Jene glaubte man nicht von der durch Christum erworbenen ewigen Seligkeit ausschließen zu dürfen, weil sie doch in der Hoffnung an Christum, als den Welterlöser, gelebt haben. Daher wird schon in dem apokryphischen Euangelium Nicodemi gesagt, daß Christus bey seiner Höllenfahrt alle Glaubigen des alten Testaments in den Himmel eingeführt habe; die erste Seele, die er nahm, wäre die Seele des Räubers gewesen, der neben ihm gekreuziget worden ist, und zu dem er gesagt hat: heute wirst du noch mit mir im Paradiese seyn, hierauf unmittelbar alle übrigen Seelen der alttestamentlichen Glaubigen wären in den Himmel nachgefolgt. Die nämlichen, oder doch sehr ähnliche Vorstellungen von der Erlösung der Seelen der Glaubigen des Alten Testaments finden sich auch bey Cyrill von Jerusalem, Basilius M., Epiphanius, Cyrill von Alexandrien, Augustinus und Theophylactus. Im Fortgange der Zeit bildete sich diese Vorstellungsart mehr aus, indem man über den Aufenthaltsort der Seelen der alttestamentlichen Glaubi-

gen einen bestimmten Begriff faßte. Man dachte sich denselben an dem Rande oder an dem Saume der Hölle im Innern der Erde, und daher gab man ihm den Namen limbus patrum. In den Acten des tridentinischen Concils wird derselbe folgendermassen beschrieben: Limbus patrum dicitur tertium receptaculum, in quo animae sanctorum ante Christi aduentum excipiebantur; ibique sine vllo doloris sensu beata redemtionis spe sustentatae, quieta habitatione fruebantur. Seit der Zeit, als Christus bey seiner Niederfahrt in die Unterwelt die Seelen der alttestamentlichen Glaubigen in den Himmel einführte, denkt man sich in der katholischen Kirche den Limbus patrum als leerstehend.

Seit Augustinus Zeit wurde es gemeiner Glaube, daß die vor Empfang der Taufe sterbenden Kinder die ewige Seligkeit nicht erlangen. Die Pelagianer hatten ihnen zwar nicht die volle Seligkeit zugesprochen, aber doch einen geringern Grad derselben. Fulgentius im sechsten Jahrhunderte behauptete, sie würden nicht bloß von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen, sondern müßten auch die Strafen der Verdammten leiden. Gregor M. stimmte ihm hierin bey. In der Folge wurde aber dieser Lehrsatz gemildert. Man lehrte, die Seelen der ungetauft gestorbenen Kinder hätten nur privative (poenas damni), aber keine positiven Strafen auszustehen. Man gab ihnen einen eigenen Aufenthaltsort, der limbus infantum genannt wurde, und von dem man glaubte, daß es ein finsterer Ort im Innern der Erde zunächst am limbus patrum wäre. Weil nun die Dominicaner dieß auch glaubten, so behaupteten ihre Gegner, die Franziskaner, im Gegentheil: der limbus infantum wäre ein erhellter Ort in den obersten Regionen der Luft.

§. 318.

Die Meynung von einem halben Zustande der Seligkeit oder Verdammniß.

Da die Protestanten die Lehre von einem Reinigungsorte verwarfen, und doch das Dogma von der Auferstehung des Leibes beybehielten, so mußten sie doch eine Art von status medius annehmen, worin sich die abgeschiedenen Seelen bis zur Wiedervereinigung mit ihren Körpern befinden. Dieser Zustand besteht nach Calvin bey den Frommen in einer felicitas imperfecta, und bey den Gottlosen in einer damnatio imperfecta. Nach der Auferstehung der Leiber und dem Weltgerichte erhält dann die ganze Person erst die volle Seligkeit und die vollen Strafen der Verdammniß. Viele Theologen in der reformirten Kirche nahmen diese Meynung an; in der lutherischen Kirche hat sie aber an J. G. Walch einen Bestreiter gefunden. Doch erklärten sich die beyden Calixtus, Musäus und noch viele andere lutherische Theologen für dieselbe. Am bestimmtesten trug sie Tresenreuter also vor: die Seelen der Frommen kommen zwar gleich in den Himmel, werden aber des Anschauens Gottes, mit welchem biblischen Ausdrucke man den höchsten und vollkommensten Grad der himmlischen Seligkeit zu bezeichnen pflegt, erst nach dem Weltgerichte theilhaftig. Eben so fahren die Seelen der Gottlosen zwar gleich in die Hölle; aber die volle Quaal der Höllenstrafen empfinden sie erst in der Wiedervereinigung mit ihren Körpern.

§. 319.

Geschichte des Dogma von der Auferstehung der Leiber.

Vergl. Daffau diatribe, qua Judaeorum de resurrectione mortuorum sententia explicitur. Viteb. 1675. 8.

Staeudlin doctrinae de futura corporum exanitorum instauratione ante Christum historia. Goetting. 1792. 4.; wieder abgedruckt in den Commentatt. theoll. Tom. I. S. 268 ff.

Gu. Abr. Teller Fides doctrinae de resurrectione carnis per quatuor priora saecula. Enarratio historico-critica. Helmst. 1768. 8.

Desselben Dogmatis de resurrectione corporis per quatuor priora saecula enarratio. Helmst. 1766. 1767.

Ernesti's neue theologische Bibliothek, Band 9. S. 221 ff.

Teller Reliquiae doctorum saeculi tertii et quarti de resurrectione carnis. Helmst. 1760. 8.

Zu allen Zeiten glaubte man in der orthodoxen Kirche, dem Neuen Testamente gemäß, daß bey der Wiederkunft Christi die Leiber auferweckt, d. h. wieder hergestellt und mit ihren Seelen aufs Neue und auf immer vereiniget werden würden. Die Scholastiker stritten sich aber darüber: ob die Leiber gerade mit der nämlichen Beschaffenheit wieder auferstehen würden? Sie erfanden deswegen den Unterschied zwischen resurrectio corporis und resurrectio carnis. Diese letztere setzt Identität des Körpers voraus, und wurde deswegen von den Meisten verworfen. Jene beruhet aber nur auf einer wesentlichen Gleichheit der auferstandenen Körper mit den vorigen. Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche nehmen die resurrectio carnis in Schutz, nur mit der nähern Bestimmung, daß der Stoff der auferstandenen Leiber unauflöslich und unzerstörlich, und daß der ganze neue Mensch von der Erbsünde völlig gereinigt seyn wird. Dabey blieben die meisten ältern Theologen, z. B. Quenstedt, Baier, Carpov, Mosheim, ganz genau. Ein anderer Theil der Dogmatiker, besonders von den neuern, z. B. Baumgarten, Buddeus, Michaelis, Danov,

Seiler, Morus, Reinhard, Storr und Döderlein, statuirten aber nur eine partielle Identät der auferweckten Leiber, d. h. eine solche, nach welcher der zukünftige Körper aus den edelsten und wesentlichsten Bestandtheilen (e primis staminibus) des jetzigen werde entwickelt und herausgebildet werden. So hat auch schon der Apostel Paulus 1 Cor. XV. das Dogma vorgetragen.

§. 320.

Geschichte des Dogma von der sichtbaren Wiederkunft Christi, und von dem Weltgerichte und dem Weltende.

Genau nach der Lehre des Neuen Testaments hat man zu allen Zeiten in der katholischen Kirche an eine sichtbare Wiederkunft Christi zum Weltgerichte geglaubt. Justinus sagt: Christus wird mit einem Gefolge von Engeln wiederkommen, weckt dann die Leiber aller Menschen auf, die Würdigen bekleidet er mit Unvergänglichkeit, die Gottlosen sendet er aber mit den Dämonen in das ewige Feuer. Petrus Lombardus behauptete, daß die Engel vor Christo das Kreuz hertragen würden.

In den drey ersten Jahrhunderten hat man fast allgemein die Wiederkunft Christi mit dem Glauben an ein tausendjähriges Reich Christi in Verbindung gesetzt; in den neuern Jahrhunderten haben dieß nur die wenigen Chiliasten, die es von Zeit zu Zeit gab, und Bengel nebst den übrigen sogenannten Apokalyptikern und die Swedenborgianer gethan.

Allgemein wurde in der katholischen Kirche auch geglaubt, daß Christus, nachdem er die Todten auferweckt hat, das Weltgericht halten wird. Doch hatten einige Kirchenväter gröbere, andere feinere Vorstellungen hierüber, zu welcher letztern Gattung hauptsächlich die Alexan-

driner gehörten, namentlich Origenes, welcher behauptete, die neutestamentlichen Schilderungen vom Weltgerichte wären von menschlichen Gerichten hergenommen, und dürften daher nicht ganz eigentlich genommen werden. Er behauptete ferner: Jesus werde dabey nicht an einem bestimmten Orte gegenwärtig seyn, und das ganze Gericht werde in Einem Augenblicke vorüber seyn. Thomas von Aquino nimmt zwar eine sichtbare Wiederkunft Christi in seiner verherrlichten menschlichen Gestalt an; aber er statuirt auch kein eigentliches Gericht. Er sagt: dieses Gericht wird nicht mit wörtlichen Ausdrücken, sondern bloß im Gemüthe (mentaliter) gehalten werden. Jeder Mensch wird sich nämlich aller seiner Werke genau bewußt, wobey das Urtheil in jedem selbst erfolgt, und in seiner Gerechtigkeit erkannt wird. Der Mehrtheil der Theologen dachte sich aber zu jeder Zeit das Weltgericht ganz in der Form einer menschlichen Gerichtshandlung, bey der die Bücher Gottes aufgethan würden, worin die guten und bösen Werke der Menschen aufgeschrieben wären, und in den neuern Jahrhunderten hat man sogar Untersuchungen über den Ort des Gerichts auf der Erde angestellt. Ammon behauptete in einer seiner Schriften, daß kein Platz auf der Erde ausfindig gemacht werden könne, wo die ganze Menschenmenge vor dem himmlischen Richter aufgestellt werden könnte. Ein Ungenannter wollte ihn aber im Reichsanzeiger belehren, und berechnete, daß wenn alles gedrängt an einander stände, dazu nur ein Raum von äusserst wenigen Quadratmeilen erforderlich sey. In den ältern Zeiten glaubten Viele, daß das Weltgericht in dem Thale bey dem Ölberge gehalten werden wird, was aber Petrus Lombardus für eine falsche Meynung erklärte, und dagegen behauptete: das Weltgericht werde zwar dem Ölberge gegenüber, aber oben in der Luft gehalten. Thomas von Aquino blieb aber bey jener Meynung, und bewies ihre Richtigkeit daraus, daß Christus auch am Ölberge gen Himmel gefahren sey.

Die Lehre des Apostels Petrus, daß die Welt in Feuer aufgelöst und ein neuer Himmel und eine neue Erde, d. h. eine neue Welt erschaffen werden wird, wurde von den Vätern der nächsten Jahrhunderte getreulich aufgenommen, und Clemens von Alexandrien, Origenes und Andere glaubten, daß in dem Feuer, welches das Weltall verzehren wird, zugleich die Seelen der Menschen von ihren Sünden und Fehlern gereiniget werden würden. Nach Origenes und Methodius wird aber bey der Verbrennung der Welt die Substanz derselben nicht vernichtet, sondern nur erneuert. Schon Irenäus hatte ebenfalls bloß eine Veränderung der Gestalt der Erde angenommen. Auch Thomas von Aquino und die übrigen Scholastiker sprechen beständig bloß von einer Erneuerung der Welt. Die Dauer der Welt hatte Cyprian auf 7000 Jahre bestimmt. Zum gemeinen Glauben erhob sich aber die Meynung der Juden, daß die Welt 6000 Jahre stehen werde.

§. 321.

Der Aufenthaltsort der Seligen, und die ewige Seligkeit.

Vergl. Pfaff de coelo beatorum. Tub. 1623. 4.

Cotta Diss. polem. de diuersis gradibus gloriae beatorum. Tubing. 1773. 4.

Im Neuen Testamente wird der Aufenthaltsort der Seligen bald Himmel, bald Paradieß, bald Himmelreich, Reich der Herrlichkeit, Wohnungen des Lichtes u. s. w. genannt. Diese Aussprüche wurden in der kirchlichen Sprache beybehalten. Man dachte sich aber darunter den lichtglänzenden Wohnsitz der Gottheit und der Engel, von dem man glaubte, daß er sich ober den Wolken im ätherischen Raume befände. Die Theologen unserer Kirche

bekannten aber, daß sich über den Ort und die Beschaffenheit desselben nichts bestimmen lasse. Sie geben daher von ihm die unbestimmte Erklärung: certum που, in quo electi aeternam laetitiam et gloriam participabunt. Andere aber meynten, das Wort Himmel bezeichne gar keinen Ort, sondern einen Zustand, welcher unter dem Bilde einer Art in der heiligen Schrift beschrieben sey. Das Resultat von Pfaff's Untersuchungen gieng dahin hinaus, daß der Himmel an keinen bestimmten Ort gebunden, daß er in Gott selbst sey, in dessen Haus und Schooß die Geister der Seligen ruhen. In der katholischen Kirche, und auch unter den Socinianern und Arminianern, wurde aber die Lehre herrschend, daß der Himmel der Seligen der Empyreum sey, eine Gegend, die aus einer äusserst feinen Substanz bestehe, leuchtend, ewig dauernd, und nah über dem Sternenhimmel gelegen sey.

Die Seligkeit, welche die Auserwählten darin genießen, wird im Neuen Testamente gewöhnlich das ewige Leben und die ewige Herrlichkeit genannt. Man setzte diese Seligkeit hauptsächlich in das Anschauen Gott (Visio Dei beatifica), über welches man sich gar verschiedene Vorstellungen gemacht hat. Zu allen Zeiten dachten Viele an ein Schauen Gottes mit leiblichen Augen; aber diese Meynung verwarf Thomas von Aquino, und gab bloß soviel zu, daß Gott in dem verklärten Jesus mit leiblichen Augen werde angeschauet werden. Das Anschauen Gottes selbst verstand er von einer Erkenntniß der innern Natur Gottes. Die meisten Scholastiker stimmten ihm in dem allem bey; unter den Lutheranern in der Folge auch Einige, z. B. Storr; Gerhard, Calov, Quenstedt und Andere, erklärten aber das Anschauen Gottes in dem Gottmenschen Jesus Christus nur für einen Theil der Visio beatifica. Denn sie meynten, mit den verklärten Augen des Leibes könne Gott wirklich angeschauet werden, und dieß nahmen auch Hollaz, König, Baier und Andere an. Allein Buddeus, Baum-

garten, Mosheim, Schubert und Andere verwarfen diese Meynnng, und statuirten bloß ein geistiges, intellectuelles Schauen, d. h. ein solches, durch welches Geister eine unmittelbare Erkenntniß von einander bekommen. Die christlichen Theologen haben von jeher Stufen oder Grade der ewigen Seligkeit angenommen. Im vierten Jahrhunderte wurde Jovinianus von dem Pabste Siricius verdammt, weil man ihn beschuldiget hatte, er leugne die verschiedenen Grade der Seligkeit. In der Folge drang man noch mehr auf Erhaltung dieser Lehre, weil sie mit dem Dogma von der Verdienstlichkeit der guten Werke im Zusammenhange stand. Luther und Calvin widersprachen ihr nur in sofern, daß sie behaupteten, man werde bloß durch den Glauben selig; die guten Werke brächten wohl eine Verschiedenheit in den Graden der Seligkeit hervor, aber ohne irgend etwas zur Erlangung der Seligkeit selbst beyzutragen. Daher haben denn auch alle nachfolgenden lutherischen Theologen mit der Apologie der Augsburgischen Confession Stuffen, d. h. ein verschiedenes Maaß der Seligkeit bey einzelnen Individuen angenommen. Calov, Hollaz und Quenstädt bezogen aber den Unterschied nicht auf substantialia vitae aeternae, nämlich auf die visionem Dei beatificam, sondern nur die bona accessoria, worunter Quenstädt vornämlich claritatem et splendorem corporis rechnet. Baumgarten, Mosheim, Reinhard und Andere haben aber den Unterschied der Seligkeitsgrade auf den ganzen Zustand bezogen.

§. 322.

Von der Hölle und der Verdammniß.

Vergl. Joh. Vinc. Patuzzi Diss. de sede inferni in terris quaerenda. Venet. 1763. 4.

Cotta Diss. de inferno ejusque sede. Tubing, 1775. 4.

Desselben Diss. de morte aeterna. Tub. 1771. 4.

Schottel's grausame Beschreibung und Vorstellung der Hölle und ihrer Quaalen. Bremen 1676. 8.

Das Rad der ewigen Höllenquaal. Eine Abhandlung in den Curiositäten der physisch-literarisch-artistisch-historischen Vor- und Mitwelt, Bd. 5. Stück 2. Weimar 1817. 8.

Im Neuen Testamente heißt der Quaalort der Verdammten *γεεννα*, eine Nachbildung des hebr. גֵּיא הִנּוֹם. In der griechischen Kirche wurde das Wort *ᾅδης* gebräuchlich, in der lateinischen aber infernus sc. locus terrae, oder inferna sc. loca terrae. Denn man glaubte, dieser Ort befände sich im Innern der Erde. Die meisten Dogmatiker unsere Kirche gestunden aber, daß man nicht sagen könne, wo dieser Ort wäre. Im Symbolo Athanasiano heißt dieser Ort ignis aeternus, und man dachte sich denselben eben als einen Feuerpfuhl. Unsere ältern Dogmatiker nahmen ein wirkliches materielles Feuer an, so z. B. Baier, Buddeus, Hollaz, Schubert; Gerhard beschrieb es aber als ignis incorporeus immaterialis, und Quenstädt als ignis spiritualis et heterogenus, das nicht leuchte und verzehre, sondern die Seelen martere. Weil man sich einen mit Feuer dieser oder jener Art angefüllten Ort dachte, so haben Einige die Hölle auch in die Sonne versetzt. Auch bey den Höllenstrafen wurden von jeher verschiedene Grade angenommen.

§. 323.

Ewigkeit der Höllenstrafen.

Vergl. Cotta Historia succincta dogmatis de poenarum infernalium duratione. Tub. 1774. 4.

Thieß über die biblische und kirchliche Lehrmeynung von der Ewigkeit der Höllenstrafen. Hamburg 1791. 8.

Vom Anfange an war es herrschende Meynung in der christlichen Kirche, daß die Strafen der Verdammten ewig dauern. In den ältern Zeiten wichen bloß Clemens Alexander, Origenes und einige Andere von dieser Meynung ab. Origenes glaubte nämlich, daß sowohl die verdammten Menschen, als der Teufel und alle bösen Engel sich endlich bekehren und dann in den Himmel aufgenommen werden würden. In den neuern Jahrhunderten stimmten ihnen die Apokatastatiker in diesem letztern Puncte bey. Auch zu Hieronymus und Augustinus Zeit gab es Viele, welche die Ewigkeit der Höllenstrafen leugneten. Die griechische Kirche leugnet sie noch heut zu Tage. Die symbolischen Bücher unserer Kirche nehmen sie an; unsere neuern Dogmatiker: Gruner, Morus, Döderlein, Storr, Reinhard rc. nehmen aber bloß eine hypothetische Ewigkeit derselben an, d. h. unter der Voraussetzung, daß sich die Sünder nicht bessern.

Sachregister
zur Dogmengeschichte.

A.

B.

D.

F.

G.

L.

M.

O.

P.

Q.

R.

S.

U.

V.

W.

Z.

Druckfehler im ersten Bande.

S. 2.	Z. 10. v. o.	theologica	lies theologia
= 3.	= 5. v. u.	und	= aus
= 7.	= 11. v. o.	muß	= mußte
= 8.	= 8. v. o.	nach hatte setze ein (,) Komma	
= 10.	= 10. v. o.	Mansii	= Mansi
= 18.	= 1. v. u.	deise	= diese
= 30.	= 11. v. o.	entgegensehen	= entgegengesehen
= 33.	= 4. v. u.	blieb	= bleibt
= 47.	= 14. v. o.	ενδοκησει	= εν δοκησει
= 51.	= 9. v. u.	veritate	= vnitate
= 69.	= 10. v. o.	Bostea	= Bostra
= 78.	= 14. v. o.	Lehrern	= Lehren
= 82.	= 12. v. o.	in sich	= in sie
= 112.	= 14. v. o.	Einstuz	= Einfluß
= 135.	= 10. v. u.	orientalischen	= occidentalischen ??
= 142.	= 3. v. o.	syronimisch	= synonymisch
= 143.	= 2. v. o.	welche	= welches
= 149.	statt Cölestinus		= Cölestius
= 192.	= 14. v. u.	Mons	= Mans
= 194.	= 9. v. o.	Mainz	= Mans
= 198.	= 12. v. o.	Derand	= Durand
= 202.	= 9. v. u.	Kallyridianerinen	= Kollyridianerinnen
= 209.	= 2. v. u.	am 14. Dez. setze hinzu: 1431.	
= 217.	= 4. v. u.	im	= in
= 231.	= 4. v. o.	latinae	= latina
= 261.	= 10. v. o.	Amyrant	= Amyrault ? ?
= 269.	= 15. v. o.	editia	= editio
= 282.	= 14. v. o.	1555.	= 1655.

Verzeichniß einiger Bücher, die bey Palm und Enke in Erlangen erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten sind:

Acta publica tertiorum reformationis saecularium in Academia Erlangensi pie celebratorum. 4. 1817. 1 Rthlr. od. 1 fl 48 kr

Bertholdt, Leonh., theologische Wissenschaftskunde, oder Einleitung in die theolog. Wissenschaften, nämlich Vorbereitungs=, Hilfs=, Grund= und angewandte Wissenschaften des theolog. Studiums. Ein encyklopädisch = literarisches Handbuch für die Theologen, 2 Bände 1821. u. 22. gr. 8. jeder 1 Rthlr. 20 gr. oder 2 fl 48 kr

— — Handbuch der Dogmengeschichte, 2 Bde. 1822. u. 23. gr. 8. 3 Rthlr. 4 gr. oder 4 fl 48 kr

Briefe über das Wundervolle, welches der geistliche Herr Fürst Alexander von Hohenlohe im baierischen Franken öffentlich unternahm. (Vom Herrn Ober = Justizrath von Hornthal.) 4 Lieferungen 8. 1821, 16 gr. oder 1 fl

Goluchowski, Dr. Jos., die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen. Ein Versuch. 8. 1822. 20 gr. oder 1 fl 18 kr

Hornthal, Dr. von, Darstellung der Ereignisse bei den vom Herrn Fürsten von Hohenlohe zr Bamberg unternommenen Heilversuchen, wie sie sich in Wahrheit zutrugen. 8. geh. 1822. 6 gr. oder 24 kr

Kaiser, G. P. C., geistliche Reden zur Feier des Namensfestes Sr. Maj. des Königs Max. Joseph's am 12. Oct. 1818, womit die Fahnenweihe der Bürger und Landwehr Erlangens verbunden war, und zur Feier der Einsetzung und Verpflichtung des neuen Magistrats in Erlangen am 9. Nov. 1828. gr. 8. 1819. 3 gr. oder 12 kr

Kanne, J. A., biblische Untersuchungen und Auslegungen mit und ohne Polemik. 2 Thle. gr. 8. 1819. u. 20. 2 Thlr. 4 gr. oder 3 fl 18 kr

Kelber, J. G., die neuesten Leselehrarten. In einer kurzen Übersicht, ihrem Wesen nach dargestellt und gewürdigt. Nebst einer Beantwortung der Frage: Welches die Eine wahre Unterrichts = Methode sey? 8. 1821. 16 gr. oder 1 fl

Maurer, Joh. Leonh., einige Worte über die Frage: Was können die protestantischen Geistlichen und Gemeinden in Baiern, in Beziehung auf die Einführung einer neuen Kirchenordnung und eines neuen Kirchenvorsteheramts mit Recht verlangen? 8. 1822. 3 gr. oder 12 kr.

Muck, F. J. A., Lieder für die Jugend, versehen mit leichten und gefälligen Melodien, für 2 Sopranstimmen mit Clavierbegleitung, zum Behufe der Gesangbildung in Schulen und Familien. 2 Hefte. quer Folio. 1816 und 1819. jedes 12 gr. oder 54 kr.

Müslin, Dav., neueste Predigten. gr. 8. Bern 1821. 3 fl. 20 kr.

Plotinus, die Enneaden des, übersetzt mit fortlaufenden den Urtext erläuternden Anmerkungen von J. G. V. Engelhardt. Erste Abtheilung. gr. 8. 1821. 2 Thlr. oder 3 fl.

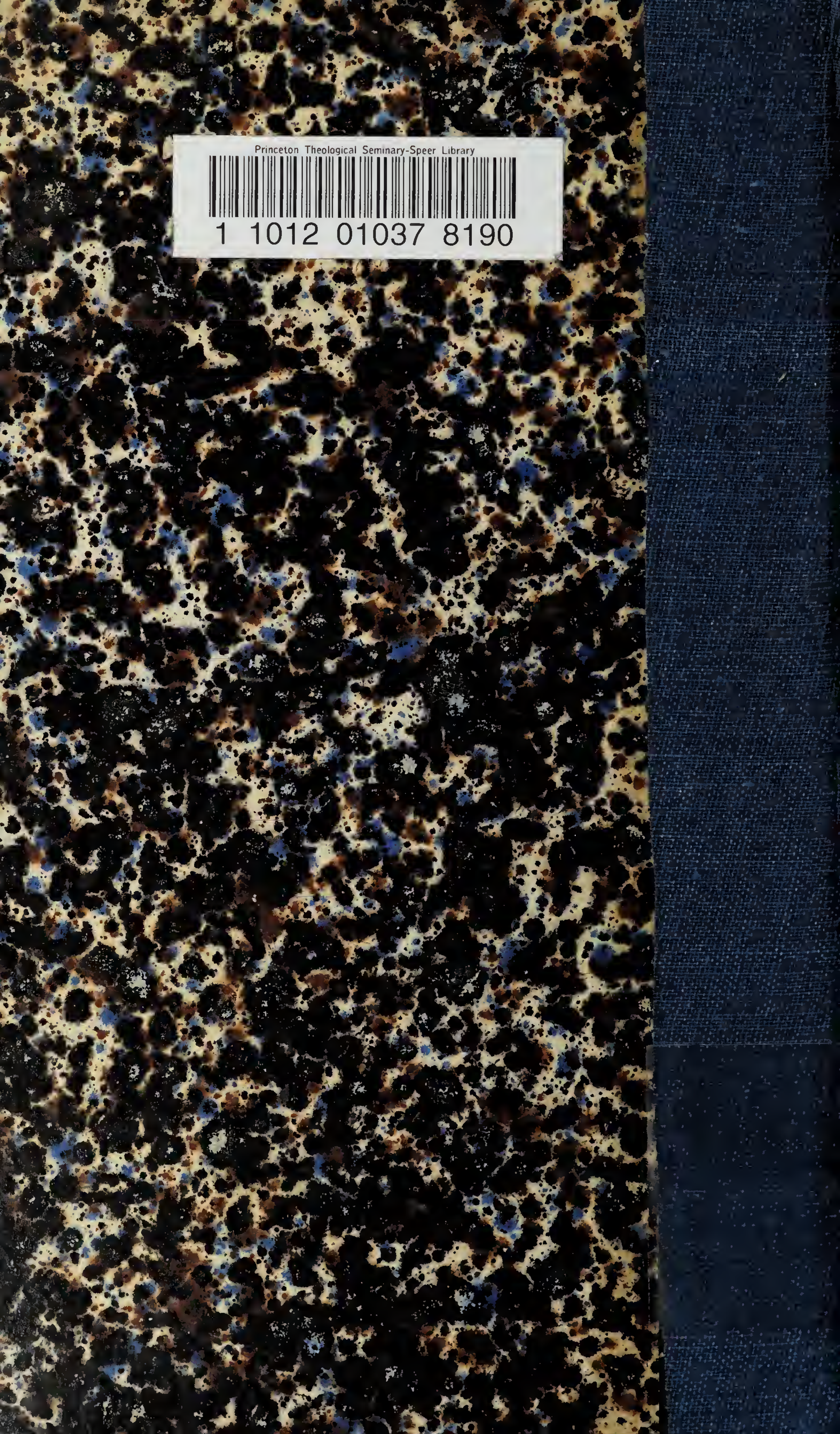
Pöhlmann, J. P., kurzer Unterricht in der christlichen Sittenlehre in gereimten Fragen und Antworten, mit beigefügten Bibelsprüchen und Sprüchwörtern, für die Jugend in Volksschulen. Vierte verb. Aufl. 8. 1820. 8 gr. oder 30 kr.

— — Hauptsätze der christlichen Glaubenslehre in Liederversen und Bibelsprüchen. (Ein Anhang zu seinem kurzen Unterricht in der Sittenlehre.) 8. 1820. 4 gr. oder 15 kr.

Predigten und Reden in deutscher Sprache bei der dritten Säcularfeier der Reformation in Erlangen gehalten. Mit einer Vorrede von Dr. Leonh. Bertholdt. Beigefügt sind Luthers Sätze gegen Tezel und Tezels Gegensätze, und zur homilet. Vergleichung, eine Predigt am ersten Jubelfeste der Reformation zu Wittenberg, und eine Predigt am zweiten Jubelfeste zu Dresden gehalten. gr. 8. 1818. 1 Thlr. oder 1 fl. 30 kr.

Sittig, E. S. F., Lehrbuch der Religion im Geiste, nach den Aussprüchen und Vorschriften des Christenthums für Gebildete. gr. 8. 1822. 16 gr. oder 1 fl. (Der Parthiepreis für Schulen, wenn 10 Exemplare mit einander genommen werden, ist 45 Kreuzer rhein. oder 12 gr. Bei größern Parthien findet ein noch niedriger Preis statt.)

Zeitung, allgemeine, für Deutschlands Volksschullehrer. 1—6r Jahrgang für 1817—1822. Herausgegeben von Lehmus und Merz. 8. jeder Jahrgang 1 Thlr. 8 gr. oder 2 fl.



Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01037 8190